HB
501
M5U6
c. 1
ROBA

3 1761 07501248 4

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dielogischenmn00unte

(3) WA 20.1.58 coll. J.

DIE LOGISCHEN MÄNGEL DES ENGEREN MARXISMUS

Georg Plechanow et alii gegen Josef Dietzgen

Auch ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus

von

ERNST UNTERMANN

Herausgegeben und Bevorwortet

von

EUGEN DIETZGEN

MÜNCHEN 1910

VERLAG DER DIETZGENSCHEN PHILOSOPHIE

HB
501
M5U6

LIBRARY
NOV 4 1964
UNIVERSITY OF TORONTO

938691

F. BRUCKMANN A.-G., MÜNCHEN.

Inhaltsverzeichnis.

Personen-Register . . . . . S. XIV—XV

Vorwort des Herausgebers . . . . . S. XVII—XXIII

Erster Teil: Die erkenntniskritisch-dialektischen Mängel des engeren Marxismus im allgemeinen und deren Beseitigung durch Josef Dietzgen.

I. Kapitel: **Der Kern des Kampfes** . . . . . S. 1—18

Metaphysik bei Materialisten wie Idealisten, namentlich solche in der Dialektik Hegels. Schopenhauers eristische Dialektik. Plechanow im Widerspruch mit Engels bezüglich der bleibenden Bedeutung der Philosophie auf ihren Hauptgebieten: Erkenntnistheorie und Dialektik.

Der dialektische Materialismus von Marx und Engels hervorgegangen aus der Verknüpfung einer materialistischen Erkenntnistheorie mit Hegels idealistischer Dialektik, und von Marx und Engels angewandt auf Gesellschaftswissenschaft (Historischer Materialismus), ohne daß von ihnen zuvor Erkenntnistheorie und Dialektik durch systematische Ausarbeitung von den letzten metaphysischen Resten gereinigt worden.

Die Dietzgenianer vertreten die Grundsätze des Marxismus, bestehen aber auf konsequenterer Entwicklung und Anwendung dieser Grundsätze. Der engere und der erweiterte Marxismus.

II. Kapitel: **Plechanows Denkmethode** . . . . . S. 19—32

Plechanow als Eristiker und dualistisch-aprioristischer Denker. Der Kampf zwischen dualistischer und monistischer Weltanschauung. Ohne bewußt dialektische Denkmethode kein wissenschaftlich konsequenter Naturmonismus. Ursprüngliche Auffassung des menschlichen Bewußtseins bei Marx; lückenhafte philosophische Grundlage der Marxschen Theorie. Plechanow gesteht dem Dietzgenismus zu, daß Marx' Erkenntnistheorie unausgearbeitet geblieben, bestreitet jedoch, daß Josef Dietzgen diese Lücke ausgefüllt. Die überhebenden, oberflächlichen und widerspruchsvollen Einwände Plechanows ein Ausfluß seiner mangelhaften Logik und Dialektik.

III. Kapitel: **Eugen Dietzgen und Plechanow** . . . . . S. 33—58

Einiges zur Begründung der Thesen Eugen Dietzgens: Josef Dietzgens Erkenntniskritik und Weltdialektik eine wichtige Ergänzung des Marxismus;

philosophische Selbständigkeit Josef Dietzgens gegenüber Marx und Engels, welche irrtümlich glaubten, schon durch ihre dialektisch-materialistische Gesellschaftslehre den letzten Rest von Metaphysik überwunden zu haben; die Marx-Engelssche Dialektik eine ausgesprochen historisch-ökonomische.

Feuerbach, auch nach Engels, ein echter Metaphysiker, mithin unmöglich ein dialektischer Naturmonist. Josef Dietzgens universelle Widerspruchs- und Einheitsdialektik begründet sowohl die relative Gegensätzlichkeit aller Naturerscheinungen in ihrem Verhältnis zueinander, wie deren Einheit als Naturerscheinungen eines und desselben absoluten und natürlichen Universalzusammenhanges. »Eine gewisse Konfusion« und »zu häufige Wiederholungen« bei Josef Dietzgen.

IV. Kapitel: **Der metaphysische Materialismus** . . . . S. 59—83

Warum Joseph Dietzgen und seine Schüler, in Übereinstimmung mit Marx und Engels, die Materialisten des 18. Jahrhunderts einseitig nennen. Geringes Verständnis dieser Materialisten für Dialektik und deren Methode aus Unkenntnis der wirklichen Entwicklung und Verknüpfung von Denken, Hirn und Sein. Eine materialistische Erkenntnistheorie ohne induktive Dialektik ebenso einseitig wie eine idealistische Dialektik ohne induktive Erkenntnistheorie. Kants Erkenntnistheorie, auf ihrer induktiven Seite, systematischer als die der Materialisten des 18. Jahrhunderts. Die Darstellung einer dialektisch-materialistischen Auffassung der Weltelemente auf philosophischem Gebiet die typische Errungenschaft der Dialektik Josef Dietzgens, was von dem hervorragendsten dialektischen Physiker Europas, Ernst Mach, auch offen anerkannt worden. Nicht der engere, sondern der erweiterte Marxismus ist als endgültiger Sieger über die Metaphysik anzusehen.

V. Kapitel: **Materialismus gegen Materialismus** . . S. 84—112

Leidige Notwendigkeit einer sehr ausführlichen Auseinandersetzung mit den engeren Marxisten, namentlich mit Kautsky, Mehring und Plechanow. Die Dietzgenianer gezwungen, die Anerkennung und praktische Verwertung der Lebensarbeit Josef Dietzgens gegen den Widerstand ihrer nächsten und natürlichsten Bundesgenossen, der engeren Marxisten, durchzusetzen. Plechanows Verwechslung von Dietzgens induktiv-begründetem dialektischen Materialismus mit der spekulativen Dialektik früherer Philosophen. Mehrings Verteidigung Plechanows. Was Kautsky für die Methode des historischen Materialismus vindiziert. Berührungspunkte zwischen Josef Dietzgen und Empiriokritikern wie Mach, Avenarius, Adler und Bogdanow. Josef Dietzgens »Versöhnung« des Materialismus mit dem Idealismus.

VI. Kapitel: **Engmarxistische Dialektik im Lichte des erweiterten Marxismus** . . . . . S. 113—141

Unvollkommene Dialektik bisweilen auch bei Marx und Engels. Kautskys und Bernsteins antidialektische Irrgänge; beide in ihrer gegenseitigen

Polemik die Opfer engmarxistischer Erkenntnistheorie. Mehrings Denklücke. Die Vorgeschichte der vorliegenden Kritik und Antikritik. Otto Bauer im Wiener »Kampf«. Bauers Warnung vor Untermanns Schrift »Dialektisches«. Wesen und Bedeutung der Erkenntnistheorie Dietzgens. Plechanow versus Dietzgen in Sachen dialektischer Sprachmängel. Metaphysische Überreste in der Dialektik des historischen Materialismus; speziell der sich in der Beschimpfung Andersdenkender kundgebende Widerspruch zwischen Theorie und Praxis. Gleichheit und Verschiedenheit zwischen Marx' und Dietzgens Dialektik.

VII. Kapitel: **Die Weltdialektik des engeren Marxismus und Plechanows Allerweltsdialektik** . . . . . S. 142—168

Plechanows unlogische Dialektik versus Dietzgen in der philosophischen Hauptfrage nach dem Verhältnis von Denken und Sein und seine verkehrte Berufung auf Engels. Marx' und Engels' dialektische Erkenntnistheorie und Weltauffassung. Engels versus Mehring über Josef Dietzgens selbständige Entwicklung der materialistischen Dialektik. Andere Beweise für Josef Dietzgens Selbständigkeit. Eugen Dietzgens und Kautskys Würdigung der Vorläufer von Marx. Engels' nicht klar dialektische Erfassung des Wesens des menschlichen Denkens und ungenügende Erklärung der Wirklichkeit und Einheit des Weltalls im »Anti-Dühring«, sowie seine undialektische Beurteilung der Naturphilosophie im »Feuerbach«. Eugen Dietzgen in der »Neuen Zeit« über das Vogelstrauß-Spiel der Engmarxisten mit Josef Dietzgens Lehre. Kautskys abwartende Haltung.

VIII. Kapitel: **Die Kluft zwischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik im engeren Marxismus** . . . S. 169—191

Entwicklungsgang von Marx seit 1840; Marx damals auf der Stufe von Friedrich Köppen. Marx' Doktordissertation von 1841 noch ausgesprochen idealistisch. Marx gegen die Verdächtigung des partikulären Gewissens eines Philosophen. Marx' publizistische Tätigkeit an der »Rheinischen Zeitung«. Marx' Absage an die »Freien«. Marx' Entwicklung zur Darstellung der wirtschaftlichen Seite der Gesellschaft; von seiner Gesellschaftsdialektik aber hat er keine gangbare Brücke zur Geistesdialektik auf dem einen und zur Weltdialektik auf dem anderen Ufer geschlagen. Daher die Gleichgültigkeit des Engmarxismus gegen den Dietzgenismus und der Widerstand engmarxistischer Führer gegen die Verbreitung der Dietzgenschen Erkenntnislehre. Das engmarxistische Zensurhandwerk nach altpreußischem Muster. In Bauers und Lentsch' sozialistischen Bücherlisten fehlen die Schriften Josef Dietzgens. Die logischen Mängel des engeren Marxismus ein Hauptgrund für das mangelnde theoretische Interesse. Die Notwendigkeit philosophischer Vorbildung angehender Sozialisten aus Dietzgens Schriften zum besseren und leichteren Verständnis der Marxschen Ökonomie und Geschichte. Geringwertigkeit der Diskussion zwischen Kautsky und David infolge ihres Mangels an philosophischem Gehalt.

IX. Kapitel: **Das Werden des Marxismus** . . . . . S. 192—214

Marx wendet sich von philosophischen Spezialfragen ab und praktischen Gesellschaftsfragen zu. Das Bewußtseinsproblem bis zum geistigen Wendepunkt in der Entwicklung von Marx dialektisch ungelöst. Josef Dietzgens Anregung durch Feuerbach und die unterschiedliche Leistung beider. Dietzgen als Hersteller einer logisch-dialektischen Grundlage für alle Wissenschaften in methodologischer wie kosmologischer Hinsicht. Plechanow versucht ihm das Verdienst dieser philosophischen Großtat zu entreißen und es auf Marx-Engels zu übertragen; Kautsky will — in der Vorrede zu seiner »Ethik« — es zwischen Marx-Engels und Dietzgen teilen, entzieht sich aber, von Untermann herausgefordert, einer Erörterung seines Standpunktes und einer Präzisierung von Marx' Leistung in dieser Richtung. Die Übertreibung des historischen Verdienstes von Marx durch Kautsky und andere Marxisten kann wissenschaftlich nicht aufrecht erhalten werden. Dem historischen Materialismus wird von Marx und Engels überwiegend der Stempel einer Gesellschaftswissenschaft aufgedrückt.

X. Kapitel: **Die Grundlegung des historischen Materialismus** S. 215—240

Die Richtung der (Ruge-Marxschen) »Deutsch-Französischen Jahrbücher« auf »Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche«; Erweckung des menschlichen Bewußtseins zur kritisch-philosophischen Erfassung der Tagesprobleme. Marx' Problem ist das Gesellschaftsproblem, sein Materialismus kein vollkommen dialektisch abgerundeter. Feuerbach ein metaphysischer, einseitiger »Naturmonist«. Mehring widerspricht sich. Marx' »Einleitung zu einer Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« — der Morgenschein des »Kommunistischen Manifestes«. Marx' Artikel über die Judenfrage. Marx' Abrechnung mit Edgar Bauer und Genossen in der »Heiligen Familie« und mit Proudhon im »Elend der Philosophie«. Die Mängel der Marx-Engelsschen Kritik, inklusive ihrer Eristik, sind auf die fehlende Bewußtseinsdialektik zurückzuführen. Plechanows Eristik wider Josef Dietzgen gekennzeichnet im Lichte Marxscher Ausführungen über die widerspruchsvollen Konsequenzen der Hegelschen Logik und über den Materialismus des 18. Jahrhunderts. Marx' Thesen zu Feuerbach gehen erkenntniskritisch über seine früheren Arbeiten nicht hinaus.

XI. Kapitel: **Die erkenntniskritische Leistung des historischen Materialismus** . . . . . S. 241—272

Marx' Thesen zu Feuerbach (1845) ein Beweis dafür, daß eine dialektische Erkenntnistheorie den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus mangelte. Die Thesen leiden an ungenauer Verallgemeinerung und mancherlei Unklarheit; sie sind in gewisser Beziehung ein Rückschritt und Widerspruch gegen frühere Marxsche Arbeiten. Plechanows Urteilslosigkeit im Ausspielen dieser Thesen gegen Josef Dietzgen. Das »Kommunistische Manifest« bietet keine Erkenntnistheorie, die den absoluten Universalzusammenhang erklärt, es befaßt sich nur mit den relativen Gedankenzusammen-

hängen in verschiedenen Gesellschaften. Auch die ausschlaggebende Stelle in Marx' Einleitung zur »Kritik der politischen Ökonomie« über Bewußtsein und Sein zieht, ebensowenig wie die dialektisch eingehenderen Arbeiten Paul Lafargues, die von Josef Dietzgen aufgezeigte Urquelle des Bewußtseins, das Universum, in Betracht, und ist daher nicht imstande, das Wesen des Bewußtseins zu enthüllen. Unzulänglichkeit der Marx-Engelsschen historisch-materialistischen Dialektik, weil sie vor einer erkenntniskritischen Klarlegung der weltelementaren Beziehungen zwischen dem Absoluten und seinen relativen Teilen Halt macht.

XII. Kapitel: **Plechanows Beitrag zur Erkenntnistheorie** S. 273—300

Plechanows Diskussion mit dem Neukantianer und Marxisten Konrad Schmidt typisch für die erkenntnistheoretische Unfruchtbarkeit des engeren historischen Materialismus. Der Widerspruch zwischen der Auffassung Plechanows, daß der Geist ein Produkt der »Materie« und der Ansicht Schmidts, daß zugleich auch die Welt nur die Welt der Anschauungen, gelöst durch Josef Dietzgens erkenntniskritische Weltdialektik. Die Metaphysik unmöglich zu überwinden durch Auffinden bloß relativer Zusammenhänge, und seien diese auch so bedeutend wie die sozialen des historischen Materialismus. Die Frage nach dem Wesen der Dinge eine Frage nach dem Verhältnis des relativen Seins des menschlichen Denkens zum absoluten Weltsein, durch deren Lösung auch die Frage nach der Einheit von Denken und Sein wissenschaftlich beantwortet wird. Indem Josef Dietzgen diese Lösung brachte, schuf er die philosophische Grundlage für einen konsequent dialektischen Materialismus, den dialektischen Naturmonismus.

Zweiter Teil: Die methodischen Unzulänglichkeiten des historischen Materialismus insbesondere und ihre Überwindung durch Josef Dietzgens dialektische Logik.

I. Kapitel: **Was will und kann der historische Materialismus leisten?** . . . . . S. 301—323

Die bezügliche Diskussion zwischen Belfort Bax und Kautsky bleibt ohne Erörterung der erkenntniskritisch-dialektischen Kernfrage. Engels' Zugeständnis, daß er und Marx den ökonomischen Faktor der sozialen Entwicklung öfters übermäßig betont; diese Schwäche teilen noch Plechanow und seinesgleichen. Der historische Materialismus als dialektische Methode von Anfang an unvollkommen formuliert. Nach Otto Bauer hat die Philosophie den Wissenschaften keine Denkmethode »vorzuschreiben«. Durch Dietzgens erkenntniskritische Lösung der Frage nach dem Wesen des absoluten Universums und seiner relativen Teile wurde die Philosophie zur grundlegenden Wissenschaft für alle Disziplinen als weltdialektische Methode. Das philosophische System Josef Dietzgens ist abgeschlossen und zugleich

entwicklungsfähig, ganz wie sein natürliches Vorbild, das Universum. Gerade in strittigen Tagesfragen kann die Methode der dialektischen Logik allein sichtend und klärend eingreifen; sie erklärt auch erst, wie und warum das ökonomische Element den sozialen Fortschritt und mit ihm den Fortschritt des Denkens bestimmt. In diesem Punkt müssen die engmarxistischen Erzieher selbst erzogen werden.

II. Kapitel: **Die Leistungsfähigkeit des historischen Materialismus als Gesellschaftswissenschaft** . . . . . S. 324—354

Die Methode des historischen Materialismus notwendig unvollkommen, solange ihr eine ausgearbeitete, grundlegende dialektisch-materialistische Erkenntniswissenschaft mangelt. In seiner mehr mechanistischen als dialektischen Urfassung und Methode kann der historische Materialismus selbsderjenigen Geschichtsperiode nicht immer gerecht werden, welcher die Gegenwart angehört, und noch weniger der Urgeschichte oder Zukunftsgeschichte. Der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis bei Kautsky, Bauer et aliis. Nach Kautsky hat es der historische Materialismus nur mit Massenerscheit nungen des Bewußtseins zu tun, und zwar soweit, als sie von der Art der Produktivkräfte bestimmt werden, dagegen reicht er für eine gründliche Erklärung individueller Bewußtseinsprobleme nicht hin. Eine vollkommenere Einsicht in die Bewegungsgesetze des menschlichen Bewußtseins überhaupt, des individuellen sowohl wie des Massenbewußtseins, muß die Leistungsfähigkeit der marxistischen Theorie und Praxis erheblich fördern.

III. Kapitel: **Das tragische Geschick des engeren Marxismus** S. 325—378

Weil Marx und Engels und deren Urjünger die Erkenntnisfrage logisch bis zum Absoluten nicht durchdacht haben, daher ihre Entgleisungen bei der Beurteilung relativer Erkenntnisprobleme, daher auch die Unfruchtbarkeit der Debatten zwischen orthodoxen und revisionistischen Marxisten. Marx' undialektische Stellung zu den Anfängen der deutschen sozialdemokratischen Bewegung und die unlogische Kritik von Engels an Wortführern der englischen gewerkschaftlichen und politischen Arbeiterbewegung — das tragische Geschick des engeren Marxismus, welchem Kismet auch der Herausgeber des »Nachlasses«, Dr. Franz Mehring, anheimgefallen. Dasselbe tragische Schicksal wiederholt sich bis auf den heutigen Tag mit fast stereotyper Treue in den inneren Parteikämpfen und im individuellen Geistesleben der sozialistischen Parteimitglieder aller modernen Länder. Das logische Entwicklungsgesetz. Die Erkenntnis des logischen Entwicklungsgesetzes ein wirksames Mittel gegen solche Tragik.

IV. Kapitel: **Mehrings Dialektik** . . . . . S. 379—408

Vermeintliche Ansätze Mehrings zur Weiterentwicklung des historischen Materialismus in Dietzgens Sinne. Mehrings Schriften beweisen jedoch, daß man die nach einer monistischen Universalauffassung hinzielende histo-

risch-materialistische Methode der Marxschen Geschichtsforschung vertreten und anwenden, und doch in erkenntniskritischer Hinsicht noch ein Dualist sein kann. Wie Feuerbachs historische Leistung das Acquisit der Religionsphilosophie, diejenige von Marx-Engels das Acquisit der Gesellschaftswissenschaft, so stellt Dietzgens geschichtliche Leistung das Acquisit der gesamten philosophischen Entwicklung dar; trotzdem aber gilt nach Mehring die Leistung Dietzgens nicht bahnbrechend gegenüber derjenigen von Feuerbach und Marx-Engels. Belege, wie Mehrings historisch-materialistische Methode sich wandelt in die ethisch-ästhetische sowohl wie eristische.

V. Kapitel: **Natur und Gesellschaft im engeren Marxismus**
S. 409—436

Der engeren Marxisten übertriebene Auffassung von rein ökonomischen Elementen als den in letzter Instanz treibenden Ursachen der geschichtlichen Entwicklung. Engels' Ansätze im »Ursprung der Familie« zur Erweiterung der ursprünglichen Fassung des historischen Materialismus, wonach in der Urgesellschaft anfänglich die biologische Arbeitsteilung ausschlaggebender für die Gesellschaftsform gewesen als die ökonomische. Heinrich Cunows wertvolle ethnologische Beiträge suchen vergebens diese Engelssche Ansicht zu widerlegen. Die ergänzende Bedeutung des Darwinismus für den historischen Materialismus. Auch Kautskys Stellung ermangelt genügender dialektischer Wertung der wirklichen Zusammenhänge zwischen Vorgängen in der Natur, der menschlichen Gesellschaft und dem menschlichen Bewußtsein.

VI. Kapitel: **Kautskys übertreibende und unterlassende Dialektik**
S. 437—468

Kautsky ein besserer Analytiker als Dialektiker, weil auch bei ihm wie bei Plechanow das Dritte, Höhere »die ökonomische Situation der Länder und Völker« ist, nicht aber der erkenntniskritisch bewußt gewordene natürliche Universalzusammenhang. Daher streitet er ohne stichhaltige Nachweise den revolutionären Urchristen jedes bewußte Streben nach einer höheren Gesellschaftsordnung mittels eines Produktionskommunismus ab und räumt ihnen nur den biblischen Konsumtionskommunismus ein. Soweit die historischen Quellen reichen, war aber ein Agrarkommunismus mit Kleinbetrieb die Grundlage des urchristlichen Zukunftsstaates. Über die Demagogie, den revisionistischen Teufel an die Wand zu malen, um die engmarxistisch-orthodoxe Wissenschaft herauszustreichen. Nur solange die engmarxistische Logik die Köpfe beherrscht, werden wissenschaftliche Differenzen zu persönlichen Feindschaften. In seinem »Ursprung des Christentums« läßt das dialektische Gewissen Kautsky zu einer zutreffenderen Würdigung der »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« für die soziale Entwicklung kommen. Indes, die Feststellung des jeweiligen Grades der verschiedenen Natur-, Wirtschafts- und Geisteseinflüsse innerhalb der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse, ist die Aufgabe einer dialektischen Logik geblieben, die ja für Kautsky nur eine sekundäre Bedeutung besitzt und deshalb von ihm nicht befragt wird.

Weitere Belege für die rückständige Dialektik Kautskys finden sich im letzten Kapitel des III. Teiles.

VII. Kapitel: **Bernsteins revisionistischer Dualismus.** S. 469—512

Nachweise aus Bernsteins Schriften, daß sein sogenannter Revisionismus eine Abart des allgemeinen tragischen Geschicks des engeren Marxismus. Bernsteins Irrungen aus Ermangelung einer logisch-dialektischen Methode aufgezeigt an seinen Betrachtungen über: Staatskapitalismus, Klassenkampf, Zusammenbruchstheorie, Fabianismus, Bewegung ohne Endziel, Kolonialpolitik, Ideologie, Erkenntniswissenschaft, materialistische Geschichtsauffassung und wissenschaftlichen Sozialismus. Bernstein als Dualist und haltloser Skeptiker und Agnostiker.

VIII. Kapitel: **Taktische Logik im engeren Marxismus.** S. 513—533

Was nicht klar und konsequent im Bewußtsein, kann nicht mit konsequenter Klarheit aus dem Bewußtsein heraus zur Praxis führen. Die dialektische Unlogik der engeren Marxisten im orthodoxen und revisionistischen Lager eine unbewußte; die grundsätzliche Klassenkampftaktik auf beiden Seiten die gleiche trotz vieler Schwankungen um die Haupttendenz. Es gibt keine reinen Gesetze oder Prinzipien, sondern nur Haupttendenzen, sodaß Abweichungen von der Reinheit des Prinzips der Weg sind, auf welchem ein bestimmtes Prinzip verwirklicht werden muß. Auch bei den taktischen Differenzen zwischen Orthodoxen und Revisionisten handelt es sich nur um den Grad der Anpassung an die Wirklichkeit, nicht um ein grundsätzlich neues Prinzip, welche Wahrheit von den engeren Marxisten zwar zugegeben, aber nicht bis zur Feststellung des notwendigen Anpassungsgrades angewandt wird. Daher ist die theoretische und praktische Revolutionierung der orthodoxen und revisionistischen Köpfe mittels einer konsequent dialektischen Logik mehr als je geboten.

Dritter Teil: Weltdialektik im engeren und im erweiterten Marxismus, namentlich mit Bezug auf das Bewußtseins- und Willensproblem.

I. Kapitel: **Dietzgens Welterkenntnis-Wissenschaft.** S. 534—569

Josef Dietzgens positiv-wissenschaftliche Erforschung des monistischen Verhältnisses zwischen dem Absoluten und seinen relativen Teilen zeichnet ihn typisch vor allen anderen Philosophen aus, denn diese blieben gegenüber dem Absoluten entweder Dualisten oder Agnostiker. Zu letzteren zählen auch Marx und Engels und sämtliche engere Marxisten und Neukantianer. Die beiden Hauptparagraphen der dialektischen Logik Dietzgens bilden zusammen ein Weltgesetz, wodurch der engere Marxismus erst so ergänzt wird, daß ein Hinausgehen über seine Methode vergeblich wird, sofern diese alsdann einen dialektischen Abschluß im natürlichen absoluten Weltall

gefunden. Unterschied zwischen Theologie und Dietzgenismus, Haeckels und Dietzgens Monismus, der Methode des engeren und erweiterten Marxismus, Leibniz' und Dietzgens Dialektik, Avenarius-Mach-Petzold und Dietzgen usw.

II. Kapitel: **Die Brücke zwischen Empfindung und Denken, und das Verhältnis zwischen unbewußt und bewußt.**

S. 570—600

Der engere marxistische Materialismus hat die Frage, wie Empfindung zu Gedanken werden kann — an deren Beantwortung bekanntlich auch F. A. Lange verzweifelte — weder absolut noch relativ gelöst, ebensowenig wie die Frage, was Denken absolut oder relativ heißt. Haeckels Entwicklungsgang und Förderung des dialektischen Monismus: Empfindung und Denken der Plastidule, und daher der Moneren, welche aller Materie angehören, sind eins; die Bewußtseinsbewegung ein chemisch-physikalischer Vorgang in den Plastiden; da die Moneren die Stammeseltern aller Lebewesen, auch der Menschen, so folgt, daß beim Menschen im Urgrunde Empfindung und Denken eins sein müssen, daß auch bei ihm das unbewußte und bewußte Empfinden mit dem Denken zusammenfallen; das menschliche Denkorgan ein spezialisiertes Empfindungsorgan. Bei Jacques Loeb ist der natürliche Entwicklungsgedanke die wissenschaftliche Brücke zwischen dem Bewußtsein des Unorganischen und dem Bewußtsein des Organischen. Indes, die letzte Frage nach Anfang und Ende des Bewußtseins kann ebensowenig mit dem alleinigen Hinweis auf relative Zusammenhänge beantwortet werden, wie die Frage nach Anfang und Ende des Universums. Erst eine wissenschaftlich kontrollierbare Erkenntniskritik, in Verbindung mit den naturwissenschaftlichen Resultaten, ermittelt unzweideutig eine alle Metaphysik ausschließende Antwort, die man bei den engeren Marxisten und bei Lange, Haeckel, Loeb usw. vergebens sucht. Haeckels Haupttendenz führt wie die Machs, trotz mancher großen Inkonsequenzen bei ersterem, zu einem logisch dialektischen und monistischen Materialismus. Im Bewußtsein ist alles was empfunden wird, aber nur die augenblicklichen Hauptsachen sind im »bewußten« Bewußtsein, treten als richtunggebendes Denken auf. Die Bedeutung von Stammesgedächtnis und Neuanpassung in der Bewußtseinsfrage. Wie Herzschlag und Atem unter normalen Verhältnissen ohne bewußte Kontrolle durch das Gehirn vor sich gehen, obschon sie stets an dasselbe angeschlossen sind, so gehen auch gewisse vererbte Gehirnbewegungen fortwährend automatisch und ohne bewußte Kontrolle durch das aktive Bewußtsein vor sich, obgleich sie bei der bewußten Denkarbeit mitlaufen und passiv an derselben teilnehmen als Nebentendenzen der Entwicklung. Von dieser Art sind die logischen Entgleisungen der engeren Marxisten — eine Folge des unbewußten logischen Entwicklungsgesetzes.

III. Kapitel: **Das Willensproblem im historischen Materialismus.**

S. 601—639

Ursprung und Grenzen des menschlichen Willens. Von bürgerlicher Seite wird wissenschaftlich eine gesetzmäßige Bestimmtheit des mensch-

lichen Willens anerkannt, aber gleichzeitig unlogisch eine moralische, von keinen Naturgesetzen bestimmte Willensfreiheit als Basis der bürgerlichen Rechtsanschauungen zugelassen. Nur der Durchschnitt der relativen Willensfreiheit der großen Mehrzahl eine erfahrungsmäßig feststellbare Größe. Die Hauptursachen der als unmoralisch geltenden Willensakte sind aus dem unbewußten Zusammenhang, besonders dem sozialen, zu entfernen. Wundts antidialektischer Parallelismus zwischen psychischen und physiologischen Bewegungen. Das Bilderdenken das Primäre gegenüber dem Wortdenken. Das Gewissen eine Summe von teils ererbten, teils anerzogenen kristallisierten Erfahrungen, welche unter gewissen Verhältnissen dem Anpassungswillen des bewußten Individuums als ein Sollen gegenübertreten. Den gesellschaftlichen Verhältnissen kommt keine so entscheidende Rolle in der Bewußtseinsbestimmung zu, wie der engere historische Materialismus behauptet, schon weil sie im Bewußtsein leichter Änderungen unterworfen sind, als die biogenetischen Stammestendenzen und Willenserreger. Der Zwiespalt zwischen dem unbewußten und bewußten Bewußtsein zieht sich durch alle Gesellschaftsformen, auch die klassenlosen, hindurch. Die wirtschaftlichen und politischen Anpassungsinteressen setzen sich zuweilen nicht nur in ihren direkten Lebensanforderungen, sondern auch im abstrakten Denken durch, aber immer nur soweit, als die Möglichkeit dafür im Stammesgedächtnis und durch das logische Entwicklungsgesetz vorbereitet ist. Das Mehr oder Minder des Klasseneinflusses und der bewußten und unbewußten Anlehnung an dasselbe ist in jedem Falle näher zu untersuchen, ebenso wie das Mehr oder Minder des unbewußten Stammesbewußtseins, um das Verhältnis zwischen Philosophie und Klassenkampf klarzustellen. Mehring liefert im »Nachlaß« ein typisches Beispiel der guten und schlechten Seiten der engeren marxistischen Darstellung solcher Zusammenhänge. Einteilung des individuellen Bewußtseins in drei Hauptbestimmungsfelder. Stellung von Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Marx-Engels und Dietzgen zum Willensproblem. Wie der engere historische Materialismus versagt, wo er den Durchschnittsgrad der historischen Verantwortung des einzelnen für allgemeine Zustände feststellen soll, aufgezeigt an Beispielen aus der Feder Mehrings.

IV. Kapitel: **Ethik im engeren Marxismus und im Dietzgenismus.** S. 640—687

Marx und Engels haben ebensowenig eine neue Moraltheorie wie eine neue Erkenntnistheorie ausgearbeitet. Kautskys Anlauf zur Ausarbeitung einer marxistischen Moraltheorie in seiner »Ethik« geschah ohne die Vorbedingung einer weltelementaren Erkenntniswissenschaft und resultierte daher in unlogischen Schlüssen, die beweisen, daß Kautsky als Weltdialektiker, Erkenntnistheoretiker, Zoologe, Botaniker und Physiker dem mechanischen Materialismus näher steht als dem dialektischen. Kautskys moralischer Ausfall gegen Lombroso. Kautskys undialektische Gegenüberstellung von Kausalität und Teleologie. Kautsky versus Mehring in der Darstellung der treibenden Ursache der philosophischen Wendung von Natur zum Selbstbewußtsein im alten Griechenland; beide ziehen willkürlich, aber unbewußt,

bald rein logische, bald sozial-historische Ursachen als Triebfedern philosophischer Änderungen heran; ob die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse, ob bestimmte Formen oder Phasen der Klassenkämpfe, ob das unbewußte logische Entwicklungsgesetz die treibende Kraft bei diesem oder jenem philosophischen Übergang gewesen, wird von beiden nicht untersucht. Kautsky spricht dem Unorganischen Zweckmäßigkeit und bestimmte ›Lebenseigenschaften‹ ab, ohne welche die Entstehung des organischen Lebens nur durch ein metaphysisches Wunder erklärt werden kann. Kautskys überlebte Vorstellung von der Entstehung der Kristalle. Kautskys übertriebene (Haeckelsche) Behauptung, daß der Mensch seine sozialen Triebe von den sozialen Tieren übernommen. Kautskys logisch-dialektische Entgleisungen auf seinem historisch-ökonomischen Spezialgebiet, namentlich indem er die technische Entwicklung als die unter allen Umständen nunmehr treibende Grundursache der menschlichen Entwicklung hinstellt und dem menschlichen Bewußtsein wie den Naturkräften eine durchweg untergeordnete Rolle im Vergleich mit den technischen Veränderungen zuteilt, wodurch er einen übertriebenen ökonomisch-historischen Materialismus vertritt; mit anderen Worten: Kautsky und die engeren Marxisten versagen bei der dialektischen Lösung der Frage: Welches ist die in letzter Instanz treibende Grundlage der Produktionsweise und der gesellschaftlichen Entwicklung? Unverläßliche Vorbedingung solcher Lösung ist eine mehr dialektische Fassung der Mehode des historischen Materialismus im Sinne der logischen Dialektik Josef Dietzgens.

Anhang:

Josef Dietzgen. Von G. Plechanow . . . . . Seite 691

Kant, Dietzgen. Mach und der historische Materialismus. Von F. Mehring . . . . . „ 719

Glossen zu Mehrings vorstehender Kritik an Dietzgen. Von E. Dietzgen . . . . . „ 734

Personen-Register.

(Die sich durch das ganze Buch hinziehenden vier Namen Josef Dietzgen, Plechanow, Marx und Engels sind von diesem Register ausgeschlossen; u. i. A. bedeutet »und im Anhang«.)

Seite

Adler, Friedrich 41, 109, 424, 558 u. i. A.
Adler, Max ... 227, 279
Adler, Viktor ... im Anhang
Alkibiades ... 396, 623
Anaximander ... 547
Andler ... 115
Aquino, Thomas von ... 81/83
Aristoteles ... 21, 207, 622, 662
Askew ... 327
Auer ... 368
Avenarius 109, 536, 557, 561/64, 598, 666
Bacon, Francis ... 250/51, 299
Bauer, Bruno u. Edgar 177, 225/26, 229 232, 236, 352, 624
Bauer, Otto 120ff, 130, 136, 139, 146 ff., 152, 172, 182, 186 ff., 279, 306/8, 313, 321, 327, 337/38, 341 ff., 538, 630, 666
Bax, Belfort 302, 305, 324, 429, 465 ff., 482, 514, 681
Bayle ... 174
Bebel ... 322, 368, 373, 375, 519
Bellamy ... 29
Bernstein, Eduard 114/15, 118, 136, 278, 292, 298, 314, 372, 461 und bis zu Ende des Kapitels 520/24, 529/33
Bismarck ... 367
Bogdanow ... 109 u. i. A.
Bölsche, Wilhelm ... 593, 653
Bonnier, Ch. ... 272
Borchard, Julian ... 423
Bracke, W. jr. ... 368
Brandis ... 627
Bruno ... 251
Büchner ... im Anhang
Busson ... 78
Cabanis ... 235, 627, 666
Churoa ... 178
Collard, Royer ... 254
Columbus ... 251
Comte, Auguste ... 75, 254, 429, 539
Copernikus ... 251
Croce, B. ... 491
Cunow, Heinrich ... 250, 416 ff., 577
Curier ... 79
Darwin 20, 29, 50, 79, 120, 553/55, 572/77
Dauge ... 30, 104, 119/20 u. i. A.
David, Eduard 136, 185ff, 190, 314, 473
Demokrit ... 169, 593 u. i. A.
Descartes (Cartesius) 63, 77, 174, 235 u. i. A.
Diderot ... 63, 291, 661
Dietzgen, Eugen 33, 39, 41/8, 50/4, 57, 93, 104/5, 119, 120, 128, 154/6, 166 ff., 183, 199, 240, 305, 378, 400, 631 u. i. A.
Drews ... 553
Driesch ... 553

Seite

Du Bois-Reymond ... 536, 589, 592
Dühring, Eugen ... 114, 159, 160, 573
Eckstein, Gustav ... 187
Eisner, Curt ... 136, 314, 473
Epikur ... 169, 170 u. i. A.
Erdmann, J. ... 282
Ernst, Paul ... 403
Fechner ... 593, 595
Ferrero ... 653
Feuerbach 20, 23, 27/9, 43, 50/52, 62/4, 101, 140, 157, 206, 208 ff., 212 ff., 216, 219, 225, 232 ff., 241/52, 266, 627 u. i. A.
Fichte ... 279, 282
Fourier ... 64, 75
Francé ... 553, 555, 594
Franklin, Benjamin ... 679
Galilei ... 251
Gassendi ... 170, 174 u. i. A.
Geib ... 368, 372
Gerlach ... im Anhang
Goethe ... 64, 576, 577
Goltz, Generalmajor v. d. ... 404
Grieg ... 402
Grimm ... 65
Grönlund ... 29
Guizot ... 260
Haeckel, Ernst 64, 281, 536, 537, 540/3, 547, 553/5, 572, 576/8, 580, 582, 586, 587, 590/4, 668, 670, 674 u. i. A.
Harnack ... 449
Hegel 2/7, 14/16, 23/5, 29, 53, 63, 75, 80, 140, 157, 162, 171, 174/6, 180, 195 ff., 210, 217/21, 225, 231 ff., 539, 550 ff., 620/2, 627 ff. u. i. A.
Helvetius 63, 67/70, 76, 102, 169, 282, 291, 576
Heraklit ... 98, 101, 128 ff., 547
Hering ... 592
Hippias ... 662
Hitch, Marcus ... 56
Hobber ... im Anhang
Holbach 63/7, 76, 169, 282, 291, 593 u. i. A.
Hugo ... 203
Humboldt ... 576
Hume ... 78, 80 u. i. A.
Hudson ... 281
Jacobi, F. H. ... 282
James, Wm. ... 281, 552, 596, 603/5
Janssen ... 404
Kampfmeyer ... 533
Kant 4/8, 78/80, 174, 263, 269, 278 ff., 281 ff., 341, 564 ff., 605, 627 u. i. A.
Kassowitz ... 553
Kautsky 86 ff., 106, 114, 126 ff., 136, 141/3, 146/8, 155, 167, 182, 184ff, 194, 199,

Seite
200, 299, 302, 304, 327 bis zum Schluß des Kapitels; 369, 382, 429 ff., 437 bis zum Schluß des Kapitels; 482, 520 bis zum Schluß des Kapitels; 622, 630, 640, 642 bis zum Schluß d. Kapitels
Kepler ... 251
Kerr, Chas. H. ... 49
Konfuzius ... 80
Köppen, Friedrich ... 169ff, 637
Kossuth ... 366
Kritias ... 396, 623
Kugelmann ... 55 u. i. A.
Labriola ... 23 ff., 62, 119, 491, 519
Lafargue, Paul ... 251, 253 ff.
Lamarck 64, 78, 555, 572 ff., 576/8, 656 (Hiezu Lamarckismus 573, 594, 654 656 u. Neulamarckianer 552/7, 587, 594, 656)
Lamettrie ... 235
Lange, F. A. ... 102, 571 u. i. A.
Laplace ... 64
Lassalle 98, 368 bis Schluß des Kapitels, 521
Leibniz ... 70, 539, 548/50, 660/62
Lentsch ... 188 ff.
Leo, Professor ... im Anhang
Leroy ... 235
Liebknecht, W. 364, 367 ff., 370 ff., 373 ff., 419
Locke ... 29, 82
Loeb, Jacques ... 281, 582, 593
Lombroso ... 653 ff.
Luther, Martin ... 169, 251
Lyell ... 64, 577
Mach, Ernst 41, 68, 109, 536, 557 ff., 561/3, 571 ff., 593 ff., 666 u. i. A.
Maurenbrecher ... 314
Masaryk ... 520, 646 ff.
Mehring, Franz 86 ff., 103 ff., 125, 128 ff., 133, 136, 146, 148, 153, 166, 172, 182, 184, 194 ff., 210, 218, 223, 225/30, 262, 282, 313, 356 ff., 373 ff., 379 b. z. Schluß des Kapitels, 620/3, 630 b. z. Schluß des Kapitels; 652, 655, 656 ff. u. i. A.
Mendel ... 427
Mendelejeff ... 580
Mignet ... 260
Moleschott ... 391 u. i. A.
Morgan, Lewis ... 75, 254, 258, 415
Morus, Thomas ... 251
Muckle, Fr. ... 154
Müller, Johannes ... 576, 666
Münsterberg ... 552, 653
Münzer, Thomas ... 251
Nebukadnezar ... 662
Nietzsche ... 405 u. i. A.
Nordau ... 653
O'Brien ... 260
Oken ... 64, 78
Orloff ... 30
Ostwald ... 553, 592 ff.
Owen ... 75, 576
Panekoek ... 672 u. i. A.

Seite
Pauly ... 554
Petzold, J. ... 565 u. i. A.
Plato ... 622
Priestley ... 282
Protagoras ... 547 u. i. A.
Proudhon ... 75, 113 ff., 229
Reinhold ... 282 ff.
Reinke ... 553
Ricardo ... 405
Richter, Eugen ... 367
Rickert ... 187
Roland-Holst ... 212 u. i. A.
Rothstein, Th. ... 260
Rousseau ... 66
Ruge ... 116
Sacher, Ed. ... 475
St. Simon ... 47, 64, 75, 260
Schippel ... 314, 473, 530
Schittlowsky ... 491
Schleider ... 576
Schmidt, Conrad 274 bis zum Schluß des Kapitels, 491, 504, 551
Schönlank ... 631, 672
Schopenhauer 5, 6, 9, 18, 627, 649 u. i. A.
Schultze, Fritz ... 281
Schulze, Gottl. Ernst ... 282
Schurz, Carl ... 366
Shakespeare ... 251
Smith, Adam ... 79, 405
Sokrates ... 264
Sophokles ... 622
Sorel, C. ... 491
Sorge, F. A. ... 372, 374 u. i. A.
Spencer, Herbert ... 120, 292, 539
Spinoza ... 63, 70, 539, 550 u. i. A.
Stahl ... im Anhang
Stampfer ... 338
Steffens ... im Anhang
Steiger ... 399, 400, 402
Stiebeling ... 103
Stirner, Max ... 43, 48, 75, 236
Strauß, D. Fr. ... 232
Taine ... 70 ff.
Thales v. Milet ... 662
Thierry ... 260
Toland ... 102
Tölcke ... 372
Treviranus ... 64, 78, 576
Ueberweg ... 282
Vasgo de Gama ... 251
Virchow ... 577, 666
Vogt, Karl 64, 132, 136, 366, 367 u. i. A.
Wagner, Adolf ... 554
Wasmann ... 553
Weitling ... 75
Wolf, Julius ... 103
Woltmann ... 399, 402, 429
Wundt ... 281, 552, 564, 608
Xenophanes ... 389, 396, 623
Zeller, Ed. ... 193, 282

Vorwort des Herausgebers.

Der Untertitel des vorliegenden Werkes gilt nicht zuletzt dem dankenswerten Freimut des Genossen Plechanow, der zuerst »der Katze die Schelle anhing«, indem er öffentlich über den Arbeiterphilosophen Josef Dietzgen das vertrat, was man privatim in den Zirkeln der führenden Marxisten schon lange gemunkelt, aber bislang nur verstohlen verbreitet hatte, nämlich: »Unstreitig, der Lohgerber und Autodidakt Josef Dietzgen ist ein philosophisch hervorragend begabter Kopf, aber geleistet hat er nichts von Bedeutung, was vor ihm Marx, Engels, Feuerbach und Hegel nicht ebensogut oder besser gebracht haben; neben diesen Koryphäen kann Dietzgen höchstens als ein reproduktiver, nicht aber als ein schöpferischer Geist gelten; und daß der Erkenntniskritiker Josef Dietzgen durch seine geniale Ausarbeitung einer dialektisch-materialistischen Denklehre und Weltanschauung den Marxismus und speziell den historischen Materialismus in bahnbrechender Weise vertieft, ergänzt und erweitert haben soll, ist eine Ansicht, welche lediglich der übertriebenen Pietät seines älteren Sohnes und der marxistischen Unreife von Genossen wie Untermann, Dauge und anderen entsprungen ist, denn wir, die berufenen und akademisch vorgebildeten Apologeten und Theoretiker des Marxismus haben von solcher Vertiefung, Ergänzung und Erweiterung unserer Spezialität in den Schriften Josef Dietzgens nie etwas entdecken können.«

Diese Dietzgen-Legende war natürlich wenig geeignet für das Aufkommenlassen einer fruchtbaren Wertung der Lebensarbeit Josef Dietzgens zum besten der Theorie und Praxis der Arbeiterbewegung. Als, nach dem Beispiel Plechanows, auch Genosse Franz Mehring und andere Marxisten zum öffentlichen Angriff auf Dietzgen und dessen Hauptanhänger übergingen, schien eine gründliche Auseinandersetzung mit unseren Widersachern das zweckmäßigste Mittel, sowohl deren Dietzgen-Legende unschädlich zu machen, als auch die geistig strebsamen Genossen auf die Notwendigkeit des Selbstdenkens und Prüfens in dieser Frage von grundlegender Bedeutung für eine konsequente dialektisch-ma-

terialistische Wirksamkeit der wissenschaftlichen Hauptthesen des Sozialismus hinzulenken.

Mein Freund und Gesinnungsgenosse Untermann unterzog sich dieser Aufgabe und löste sie nach meiner Ansicht glänzend in dem vorliegenden Werke. Nicht nur deckt er darin die erkenntnistheoretische Rückständigkeit und dialektische Verständnislosigkeit von führenden Marxisten wie Plechanow, Mehring, Bernstein und selbst Kautsky auf, sondern er weist auch in flotter, sachlicher Sprache überzeugend nach, an der Hand der Dietzgenschen Denklehre und Weltdialektik und aus den eigenen Werken unserer Altmeister Marx und Engels, daß der historische Materialismus logisch lückenhaft und unzulänglich bleiben muß, solange er der Ergänzung und Erweiterung durch eine erkenntniskritisch unanfechtbare Dialektik entbehrt, wie sie uns die Lebensarbeit Josef Dietzgens hinterlassen hat. Außerdem präzisiert Untermann hier mit markanten Strichen die Stellung des Dietzgenismus zur Philosophie und zur Naturwissenschaft von den Tagen der Hylozoisten bis in die neueste Zeit. Namentlich setzt sich mein Freund auch mit Avenarius, Mach, Haeckel, den Neulamarckianern und Neukantianern auseinander. Indes nicht nur als ein gründlicher Dietzgenianer und ebensogut unterrichteter Kenner des engeren Marximus und dessen verwandten naturwissenschaftlichen und philosophischen Strömungen zeigt sich Untermann in diesem Werke, sondern er erweist sich darin auch als selbständiger Ausbauer des Marxismus in erkenntniskritischer, ethischer, naturwissenschaftlicher und weltdialektischer Hinsicht. Nach meiner unmaßgeblichen Meinung dürfte seit dem »Anti-Dühring« kein polemisches Werk von einer für die Fortentwicklung des Marxismus so hohen Bedeutung erschienen sein wie Untermanns vorliegender »Anti-Plechanow«. Die polemische Fassung wurde gewählt mehr aus Not als aus des Verfassers eigenem Trieb, aber sie wird hoffentlich, wie Untermann meint, »wohl die Brücke des Selbstverständnisses, oder der Selbsterkenntnis für die engeren Marxisten bilden, weil diese wegen ihres logischen Entwicklungsgesetzes, dem sie unbewußt unterworfen sind, sich selbst nicht so sehen können, wie sie wirklich sind. Da die engeren Marxisten demnach nicht den Willensdrang in sich fühlen können, sich von den logischen Begrenzungen ihres rein marxistischen Horizontes zu befreien, müssen wir ihnen durch Aufdeckung dieser Begrenzungen eine Bewegung nach unserer Richtung zu verleihen suchen. Diese Bewegung tritt dann bei

ihnen als logische Notwendigkeit auf, das heißt, soweit sie noch wandlungsfähig sind, und erscheint ihnen als ein Willensakt, den sie freiwillig unternehmen. Genau so ist es auch uns selbst ergangen.«

Ich kann nicht besser als in Untermanns eigenen Worten mitteilen, was er in diesem Buche hauptsächlich nachgewiesen hat. Untermann schrieb kürzlich aus Kalifornien in einem Privatbrief:

»Ich behaupte, im »Anti-Plechanow« unter anderem bewiesen zu haben:

1. Daß durch die ganze engere marxistische Literatur der fundamentale Widerspruch läuft, einmal die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse als das Entscheidende für die Beurteilung der treibenden Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung zu betrachten, ein anderes Mal alle anderen Elemente in dieser Gesamtheit der Produktionsverhältnisse (wozu doch auch die Natur gehört) als relativ konstant im Vergleich zum rein ökonomischen, namentlich zur Technik zu bezeichnen. Entweder ist dieser ökonomische Faktor der in letzter Instanz treibende, und dann hat der Hinweis auf die Gesamtverhältnisse der Produktion keinen Sinn für die treibenden Kräfte der Gesellschaft, weil dann der ökonomische Faktor als das typisch treibende Element im historischen Materialismus bereits hervorgehoben ist. Oder, die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse (und das bedeutet in Wirklichkeit das Weltall) ist entscheidend für die Beurteilung der treibenden Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung, und dann kommt dem ökonomischen Faktor nicht die immer und überall in letzter Instanz treibende Macht zu, sondern er ist nur ein Weltelement neben anderen im All, und seine relative Wichtigkeit muß für besondere geschichtliche Perioden und für spezielle historische Vorgänge in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse festgestellt werden.
2. Ich habe nachgewiesen, daß die engeren Marxisten zwar stets auf der reinen und scharfen Begrenzung des historischen Materialismus vom naturwissenschaftlichen bestehen, aber in demselben Atem bald die gesellschaftliche, bald die ganze menschliche Entwicklung auf der Technik als in letzter Instanz maßgebender Grundlage aufbauen, was dann doch wieder durch den Beweis des Gegenteils von ihnen

selbst widerlegt wird, zum Beispiel von Kautsky in seiner »Ethik«.

3. Ich habe bewiesen, daß weder Marx noch Engels eine dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie und Weltanschauung ausgearbeitet haben, aber daß engere Marxisten wie Plechanow und Mehring trotzdem Marx und Engels in diesen Disziplinen für überlegen ansehen gegenüber Josef Dietzgen, der das getan hat.
4. Daß es in der individuellen geistigen Entwicklung, analog der gesetzmäßigen Entwicklung in Natur und Gesellschaft, ein »logisches« Entwicklungsgesetz gibt, von welchem die engeren Marxisten keine Ahnung haben.
5. Daß man mit Hilfe der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie Josef Dietzgens zu diesem logischen Entwicklungsgesetz kommen muß und es bewußt anwenden lernt, was ich dann mit Bezug auf die engeren Marxisten getan habe, um ihre unbewußten logischen Irrfahrten nachzuweisen.
6. Daß die Erkenntnis und Anwendung dieses logischen Entwicklungsgesetzes vor dem alten Fehler der engeren Marxisten schützt, anderen als bewußt unterzuschieben, was in der Tat entweder unbewußt bei anderen ist, oder gar nicht in ihrem Bewußtseinsinhalt vorkommt.
7. Daß alle diese Tatsachen den engeren Marxisten unbewußt sind, und daß demnach Josef Dietzgens Erkenntniswissenschaft die logische Ergänzung und Erweiterung des historischen Materialismus bildet, durch welche die engeren Marxisten sich selbst korrigieren können.
8. Daß dieses auf Grund der Dietzgenschen Erkenntniswissenschaft formulierte logische Entwicklungsgesetz die Frage nach bewußt und unbewußt und die Frage nach der Willensfreiheit löst, wodurch erst ethische Probleme grundlegend angefaßt und gelöst werden können, was Kautsky in seiner »Ethik« nicht getan hat.
9. Daß weder Mach, noch Avenarius, noch Haeckel über die metaphysische Logik Herr geworden sind, ebensowenig wie die engeren Marxisten.«

Schon nahezu zwei Jahre ist das vorliegende Werk fertig. Mein Freund zögerte jedoch mit dessen Drucklegung, einmal bis alles darin Gebrachte wiederholt übergeprüft war, und dann auch, um die Stellungnahme einer größeren Zahl von Marxisten zur Er-

kenntniswissenschaft Josef Dietzgens abzuwarten, wozu sowohl eine persönlich-direkte Einladung, wie die Veröffentlichung von Josef Dietzgens »Erkenntnis und Wahrheit« Anlaß gegeben.

Indes nur zwei der führenden Marxisten, beide aus »orthodoxem« Lager, haben inzwischen über die Bedeutung der Dietzgenschen dialektisch-materialistischen Denklehre und Weltanschauung für die Theorie und Praxis der Arbeiterbewegung sich geäußert: Henriette Roland-Holst und Franz Mehring.

Genossin Roland-Holst stimmt in allen wesentlichen Punkten mit den Dietzgenianern überein, namentlich sieht sie ein, daß Josef Dietzgen den historischen Materialismus in grundlegender Weise weiterentwickelt und ergänzt hat, wiewohl sie von einem engeren und erweiterten Marxismus aus taktischen Gründen wie auch deshalb nicht gern hören will, weil sie für Marx' historische Leistung mehr vindiziert als nach unserer Ansicht richtig und dem Fortschritt dienlich ist. So stellt sie an einer Stelle das spezielle philosophische Talent Josef Dietzgens in Vergleich mit dem »universellen Genie von Marx, das ebenso das Gebiet des Allgemeinen wie die speziellen Geistes- und Naturwissenschaften beherrschte«. Uns will scheinen, daß alle ernste Wissenschaft nur Fachwissenschaft sein kann. Ein Denkriese mag mehrere Fächer schöpferisch beherrschen, und das hat Marx getan in den Gesellschaftsfächern der Ökonomie, Politik und Geschichte, dagegen existiert ein Universalgenie in allen Fächern doch bloß in der Phrase. Eine der wirklichen Entwicklung entsprechendere Würdigung dürfte lauten: Marx' Vielseitigkeit gründet auf der Spezialität der Gesellschaftswissenschaft in politisch-ökonomisch-historischer Hinsicht, während Dietzgens Spezialität die Universalität des Denkens und der Natur ist, wie Untermann im folgenden eingehend und überzeugend nachgewiesen. Der Roland-Holstsche Essay über »Josef Dietzgens Philosophie in ihrer Bedeutung für das Proletariat« wird von dem Unterzeichneten gleichzeitig mit dem Untermannschen Werke herausgegeben als selbständige Schrift, die sich wegen ihrer gemeinverständlichen Sprache, Kürze und Sachlichkeit zur Einführung in die Denklehre und Weltanschauung des Arbeiterphilosophen vorzüglich eignen dürfte. Die Verfasserin sagt in ihrem Vorwort: »Ich habe mich in dieser Arbeit darauf beschränkt, erstens das Verhältnis Dietzgens zum historischen Materialismus und dessen Grundlagen zu untersuchen, zweitens die Bedeutung seiner Lehren für den politischen, sozialen und geistigen Kampf des Proletariats

zu skizzieren. Ich habe geglaubt, dieser Untersuchung eine verhältnismäßig ausführliche Zusammenfassung der Grundgedanken des dialektischen Materialismus, die, soweit ich weiß, bisher fehlt, vorausschicken zu müssen. Soviel wie möglich habe ich mich dabei an die eigenen Worte Dietzgens gehalten, damit seine klare, populäre, durchaus originelle und anregende Darstellungsweise dem Leser tunlichst erhalten bleibe.« Und diese ihre Absichten hat Genossin Roland-Holst nach unserer Meinung so trefflich ausgeführt, wie das in dem Rahmen von sechs Bogen möglich ist.

Anders wie Roland-Holst, und zwar ähnlich gegensätzlich zu uns wie Plechanow, äußert sich Genosse Mehring. Zur bequemen Orientierung des Lesers bringen wir den betreffenden Aufsatz Mehrings und Plechanows am Schlusse dieses Werkes. Da Untermann reichlich aufzeigt, daß auch Mehring, trotz und wegen seiner glänzenden Eigenschaften als Feuilletonist und als Kenner der preußischen Geschichte und der Werke von Marx und Engels, an erkenntnistheoretischer und weltdialektischer Einsicht über das Niveau des engeren Marxismus n i c h t hinausgewachsen ist, glaube ich getrost seine Angiffe à la Plechanow ebenfalls mit wenigen Glossen zu seinem Artikel erledigen zu dürfen. Hiezu halte ich mich umsomehr berechtigt, als Mehring auf meine Entgegnungen in der »Neuen Zeit« vom 31. Juli 1908 sachlich nie eingegangen ist, wohl aber zum ersten Male, mehr als ein Jahr später, darauf zurückkommt, um im mißbrauchten Feuilleton der »Neuen Zeit« vom 29. Oktober 1909 in leichtfertiger Weise Josef Dietzgen und dessen Anhänger zu diskreditieren. Dabei bekomme ich auch eine schlechte Note, nicht etwa weil ich in den »Sozialistischen Monatsheften« vom 12. August 1909 die engmarxistische Parteitaktik abfällig kritisiert hatte mit Hinweisen, auf welche Genosse Mehring die Antwort schuldig blieb, sondern weil ein bürgerliches Blatt, die »Vossische Zeitung« in Berlin, diesen meinen Artikel in seiner Weise ausgeschlachtet.

Daß meine bescheidenen Bemühungen um den dialektischen Naturmonismus in einem Kapitel der nachfolgenden Arbeit Untermanns gar hoch gewürdigt werden, mag der geneigte Leser nachsichtig als einen Ausgleich für das Zuwenig in dieser Beziehung hinnehmen, was mir zuvor geworden ist.

Die Gegner des Marximus erlaube ich mir an dieser Stelle zu warnen, daß für sie in dem vorliegenden Buche recht gefährliche Selbstschüsse zahlreich zu finden sind. So freimütig auch hier Selbstkritik am Marxismus geübt wird, sie mögen sich stets

erinnern, daß dies unbeschadet der Hauptlehren des Marxismus geschieht, und unbeschadet der tiefen Dankbarkeit und Verehrung für unsere Lehrer auf historisch-ökonomischem Gebiet: Marx, Engels und Kautsky. Der Kardinalzweck der Dietzgenianer kann nur dahin gehen, die Methode des historischen Materialismus durch die Anwendung des logisch-dialektischen Acquisits Josef Dietzgens hieb- und stichfester, konsequenter und wirksamer zu machen als sie heute ist. Speziell aber möchten wir durch die vorliegende Polemik mit dem orthodoxen und revisionistischen Marxismus den Boden für eine fruchtbare Diskussion mit unseren marxistischen Genossen schaffen helfen, damit endlich die Früchte der erkenntniswissenschaftlichen Leistung Josef Dietzgens allgemeiner genutzt werden zur Beschleunigung der sozialen Entwicklung durch die klassenbewußte Arbeiterschaft und deren Freunde.

Ich schließe mit dem Ausdruck tiefen Bedauerns, daß es meinem Vater nicht vergönnt war, eine so reife Frucht seiner Lehren wie die vorliegende Arbeit Untermanns zu erleben, die mit hervorgegangen ist aus einer Gesinnung, wie sie uns Clara Müller in den Versen gezeichnet:

»Nicht daß du ihm ein prächtig Denkmal baust,
Mit tausend Tränen seine Gruft betaust,
Und heimlich hoffst, daß euch der Tod vereint,
Nicht dadurch ehrst du den gestorbnen Freund.

Wenn du das Lebenswerk, daß er dir ließ,
Getreulich weiterführst, wie er dir's wies,
Wenn deine Hand die Blütenkrone hegt
Des Baumes, den er knospend einst gepflegt.

Wenn dem, was er geliebt, dein Herz erglüht,
So daß in dir sein Wesen nochmals blüht,
So daß du lebst und schaffst in seinem Geist:
Das ist's, wodurch du ihn dem Tod entreißt.«

Juli 1910. Eugen Dietzgen.

Erster Teil:

Die erkenntniskritisch-dialektischen Mängel des engeren Marxismus im allgemeinen und deren Beseitigung durch Josef Dietzgen.

I. Kapitel:

Der Kern des Kampfes.

»Man hat Helvetius oft widerlegt und verleumdet, aber man hat sich nicht die Mühe gegeben, ihn zu verstehen.«

So schrieb Plechanow um das Neujahr 1896, im Vorwort zu seinen »Beiträgen zur Geschichte des Materialismus«. Bei dieser Gelegenheit rügte er »jenes sonderbare Verfahren«, welches die Kritiker und Geschichtsschreiber des Materialismus und der Geschichte der Philosophie im allgemeinen bisher beobachtet hätten, und welches darin bestände, nur einseitig einen Teil der Auffassungen der Kritisierten durchzudreschen und so Zerrbilder der betreffenden Philosophen zu geben.

Namentlich fehlten die Kritiker dem Materialismus gegenüber darin, nach Plechanows Meinung, daß sie immer nur die Naturauffassung, aber nicht die Geschichtsauffassung der Materialisten behandelten. »Aber«, sagt Plechanow, »eine materialistische Philosophie muß, wie jedes moderne philosophische System, eine Erklärung für zwei Klassen von Tatsachen geben: für die der Natur auf der einen Seite, für die der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit auf der anderen Seite.« (Beiträge, Vorwort, S. VI.)

Sie muß aber noch mehr tun, um dialektisch, das heißt mit dem wirklichen Geschehen in bewußt einheitlicher Weise im Einklang zu sein. Wer nur den Einerseits-Andererseits-Standpunkt einnimmt, ist ein Metaphysiker. »Ein Metaphysiker betrachtet und studiert die Gegenstände nach und unabhängig voneinander. Wenn er das Bedürfnis fühlt, sich zu einer Gesamtansicht zu erheben, so

betrachtet er die Gegenstände in ihrer Wechselwirkung; und hier hält er an, er geht nicht weiter und kann nicht weiter gehen, da die Gegenstände für ihn voneinander durch einen Abgrund getrennt bleiben; da er keine Idee von ihrer Entwicklung hat, die ihren Ursprung ebenso wie die zwischen ihnen bestehenden wechselseitigen Beziehungen erklärt.« (Beiträge, S. 164.)

Typische Repräsentanten dieser metaphysischen Denkweise waren unter anderen Philosophen die verschiedenen Materialisten und Idealisten des 18. Jahrhunderts, obgleich viele derselben in dem Wahn lebten, sie wären frei von Metaphysik und diesem Wahn durch Bekämpfung der Metaphysik anderer Philosophen Ausdruck verliehen.

Nicht nur wer in diesem bloßen Einerseits-Andererseits denkt, sondern selbst wer bis zur Wechselwirkung der Dinge fortschreitet, bleibt also Metaphysiker, so lange er nicht erkennt, daß diese Wechselwirkung auf einen tieferen und letzten Zusammenhang hindeutet, der erforscht werden muß.

»Der dialektische Idealismns überschreitet diese für die Metaphysiker unüberschreitbare Grenze. Er betrachtet die beiden Seiten des Verhältnisses der Wechselwirkung nicht als »unmittelbar gegeben«, sondern als »Momente eines Dritten, Höheren, welches dann der Begriff ist«. (An derselben Stelle.)

Der dialektische Idealismus, wie ihn Hegel in den oben von Plechanow zitierten Worten darstellte, war aber selbst noch metaphysisch: zwar nicht mehr metaphysisch in dem Sinne einer Zweiteilung zwischen Welt und Gott etc., wie sie manche metaphysische Materialisten als Dualismus bekämpften, auch nicht mehr metaphysisch in dem Sinne dieser metaphysischen Materialisten selbst, welche keine bestimmte Auffassung von einer Natur- und Gesellschaftsentwicklung hatten und in Einerseits-Andererseits stecken blieben, oder es höchstens bis zur Wechselwirkung der Dinge ohne tiefere Einsicht in ihren Zusammenhang brachten, aber doch noch metaphysisch in dem Sinne, daß die Einheit des Weltzusammenhanges als ein idealistisches Organ, als ein abstraktes Gedankenwesen aufgefaßt und die Entwicklungsgesetze nicht aus der Wirklichkeit erforscht wurden.

»Der dialektische Idealismus betrachtet das Universum als eine organische Totalität«, die sich »aus ihrem eigenen Begriff entwickelte«. (Beiträge, S. 167.) Diese Hegelsche Begriffsromantik war zwar voller Entwicklungsmöglichkeiten, konnte aber in der ihr von

Hegel gegebenen Gestalt den Versuch zu einer organischen Erklärung des Weltalls nicht vollenden. »Die absolute Idee mit all ihren immanenten Gesetzen ist nur eine Personifikation unseres Denkprozesses. Wenn man, um die Phänomene der Natur oder der sozialen Evolution zu erklären, an diese Idee appelliert, gibt man den reellen Boden der Tatsachen auf und tritt in das Schattenreich ein.« (Beiträge, S. 168.)

Manche der Grundgedanken dieser bürgerlichen Idealisten und Materialisten waren richtig, und die Untersuchungsmethode von Leuten wie Hegel war auf dem richtigen Wege. Aber da sowohl bei den Materialisten wie bei den Idealisten kein dialektischer Zusammenhang zwischen ihrem System, ihrer Methode, und der Wirklichkeit existierte, kamen sie auch zu fehlerhaften Schlüssen und konnten weder die Natur außerhalb noch innerhalb der menschlichen Gesellschaft erschöpfend erklären.

Die Methode mußte also verbessert werden und mit dem System, das heißt mit den Grundanschauungen von der Natur in und außerhalb der menschlichen Gesellschaft, und mit dieser Natur und dieser Gesellschaft selbst in natürlichen und bewußten Einklang gebracht werden. Solange die Methode der Forschung und die Methode »der Anwendung der Resultate der Forschung auf dem bloßen Begriff« ruhte, wie bei Hegel, konnte sie auch keine klaren Kenntnisse zutage fördern.

Zwar war die »absolute Idee« bei Hegel lebendig und sollte sich materialisieren, aber sie war doch nur »Geist«, sie war nur als »Geist« wirklich, und Fleisch und Bein waren ihm nur Schein. So wurde die Hegelsche Dialektik zu einer Dialektik von Abstraktionen, deren einzige Wirklichkeit selbst nur ein »Begriff« war. »Eine Abstraktion aber, von der man glaubt, daß sie in letzter Analyse die tiefsten Probleme der Wissenschaft löst, kann dem Fortschritt dieser nur schädlich sein, und wenn die Denker, welche an diese Abstraktion appellierten, dem menschlichen Denken große Dienste leisteten, haben sie dies nicht dank, sondern trotz der Abstraktion getan.« (Beiträge, S. 171.)

Allerdings ist der Einerseits-Andererseits-Standpunkt, ebenso wie der Gesichtspunkt der Wechselwirkung, nicht zu verwerfen. Fehlerhaft daran ist nur die ausschließliche Innehaltung dieser unvollkommenen Gesichtspunkte, ohne die Erkenntnis ihrer universellen Zusammenhänge. »Es wäre töricht zu vergessen, daß dies nicht nur ein legitimer, sondern auch ein gänzlich unvermeidbarer Ge-

sichtspunkt ist«. Nur wäre es in gleicher Weise absurd, zu vergessen, daß dieser Gesichtspunkt an und für sich nichts erklärt, daß wir, um uns seiner zu bedienen, stets das »Dritte, Höhere« suchen müssen, das für Hegel der Begriff und für uns die ökonomische Situation der Völker und Länder ist, deren gegenseitiger Einfluß konstatiert und begriffen werden soll.« (Beiträge, S. 251.)

Die Dialektik mußte also verbessert werden. Es mußte ein klarerer Zusammenhang geschaffen werden zwischen den Grundgedanken philosophischer Betrachtung, der Forschungs- und Anwendungsmethode, und den wirklichen Tatsachen. Bei Hegel hieß Dialektik im Grunde noch weiter nichts als die Kunst, die Bewegungen der absoluten Idee, also die Bewegungen eines Hirngespinstes, zu verstehen. »In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik . . . die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese, in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt.« (Hegel, Enzyklopädie, § 81.)

So ist aber die Dialektik nicht immer aufgefaßt worden. »Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, sodaß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raisonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn gedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt.« (Hegel, ebendaselbst.)

Das sollte aber die Dialektik bei Hegel nicht sein. Auch Kant will sie nicht so aufgefaßt wissen und verhält sich ablehnend gegen die »sophistische Disputierkunst«, obgleich er selbst Erkleckliches in dieser Kunst leistete und die entwicklungsgeschichtliche

Seite in der Theorie nur sehr stiefmütterlich behandelte, wenn er auch die Entwicklung in der Natur anerkannte. Kant meinte nur, daß Dialektik besser als »Logik« aufgefaßt würde. Schopenhauer dagegen will die Logik von der Dialektik getrennt wissen. Logik soll bedeuten »die Wissenschaften von den Gesetzen des Denkens«, und Dialektik die »Kunst zu disputieren«.

»Offenbar hat dann die Logik einen rein a priori, ohne empirische Beimischung bestimmbaren Gegenstand, die Gesetze des Denkens, das Verfahren der Vernunft, welches diese, sich selber überlassen und ungestört, also beim einsamen Denken eines vernünftigen Wesens, welches durch nichts irregeführt würde, befolgt. Dialektik hingegen würde handeln von der Gemeinschaft zweier vernünftiger Wesen, die folglich zusammen denken, woraus, sobald sie nicht wie zwei gleichgehende Uhren übereinstimmen, eine Disputation, d. i. ein geistiger Kampf wird. Als reine Vernunft müßten beide Individuen übereinstimmen. Ihre Abweichungen entspringen aus der Verschiedenheit, die der Individualität wesentlich ist, sind also ein empirisches Element.« (Schopenhauer, Eristische Dialektik, Reclam, S. 72.)

Auf die entwicklungsgeschichtliche Seite der Dialektik, wie sie Hegel auffaßt, geht Schopenhauer hier nicht ein. Während Kant wenigstens in seiner Astronomie den Entwicklungsgedanken vertritt, ohne die Gesetze des dialektischen Denkens zu kennen oder zu erforschen, läßt Schopenhauer diese Seite der Frage ganz außer acht und versteift sich auf eine Erforschung der Kniffe der »Disputierkunst«, wie sie schon Aristoteles unternommen hat.

»Logik, Wissenschaft des Denkens, d. i. des Verfahrens der reinen Vernunft, wäre also rein a priori konstruierbar: Dialektik großen Teils nur a posteriori, aus der Erfahrungserkenntnis von den Störungen, die das reine Denken durch die Verschiedenheit der Individualität beim Zusammendenken zweier vernünftiger Wesen erleidet, und von den Mitteln, welche Individuen gegeneinander gebrauchen, um jeder sein individuales Denken als das reine und objektive geltend zu machen. Denn die menschliche Natur bringt es mit sich, daß wenn beim gemeinsamen Denken, d. h. Mitteilung von Meinungen (historische Gespräche ausgeschlossen) A erfährt, daß B's Gedanken über denselben Gegenstand von seinen eigenen abweichen, er nicht zuerst sein eigenes Denken revidiert, um den Fehler zu finden; sondern diesen im fremden Denken voraussetzt: d. h. der Mensch ist von Natur rechthaberisch

und was aus dieser Eigenschaft folgt, lehrt die Disziplin, die ich Dialektik nennen möchte, jedoch um Mißverstand zu vermeiden, »Eristische Dialektik« nennen will. Sie wäre demnach die Lehre von der dem Menschen natürlichen Rechthaberei. Eristik wäre nur ein härteres Wort für dieselbe Sache.« (Schopenhauer, ebendaselbst, S. 72—73.)

Die Schopenhauersche Auffassung schließt also das wissenschaftliche Denken, wie es Hegel versteht, von der Dialektik aus. »Die wissenschaftliche Dialektik in unserem Sinne hat demnach zur Hauptaufgabe, jene Kunstgriffe der Unredlichkeit im Disputieren aufzustellen und zu analysieren: damit man bei wirklichen Debatten sie gleich erkenne und vernichte.« (Ebendaselbst, S. 79.)

Das wissenschaftliche Denken soll bei Schopenhauer nur »reine Vernunft«, ohne Verbindung mit den Tatsachen der Wirklichkeit, d. h. also Hirngespinst ohne Erfahrung, sein, während bei Hegel das wissenschaftliche Denken als die dialektischen Bewegungen des Hirngespinstes »absolute Idee« aufgefaßt wird, mit anderen Worten, der wissenschaftliche Fortschritt besteht bei Hegel in den entwicklungsgeschichtlichen Erfahrungen des Hirngespinstes einer absolut geistigen Welt.

Indessen stellte diese Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Hirngespinstes doch einen Fortschritt im menschlichen Denken dar, während die Schopenhauersche Dialektik nicht viel mehr war als ein Aufwärmen der Sophisterei des Aristoteles und der »Disputierkunst« des Scholastentums. Die Hegelsche Dialektik enthielt die Keime für die Entwicklung einer klaren wissenschaftlichen Forschungsmethode, während die Schopenhauersche Eristik nur Überliefertes im wesentlichen unverändert weiter gab, nämlich die Kunstkniffe rechthaberischen Gezänks. Darwinistisch gesprochen stellt also die Hegelsche Dialektik in der Entwicklung menschlichen Denkens die Variation, die Schopenhauerische die Vererbung dar, marxistisch gesprochen, ist die Hegelsche Dialektik revolutionär, die Schopenhauersche widerstrebt dem Revolutionären, ist konservativ und wirkt durch Widerstand gegen das Revolutionäre reaktionär.

Der weitere Fortschritt des menschlichen Denkens knüpfte also naturgemäß an das variierende Element, die idealistische Hegelsche Dialektik an, nahm dabei aber auch mit, was von dem metaphysischen Materialismus noch lebens- und entwicklungsfähig war. Der Hegelschen Dialektik gegenüber war die mataphysische Methode der französischen Materialisten nicht mehr kampffähig, sie mußte also

mangels genügender Anpassung bei der Auslese im Kampf ums Dasein der Gedanken ausgemerzt werden. Ebenso war auch das Hegelsche Hirngespinst, die »absolute Idee«, den erkenntniskritischen Fortschritten der metaphysischen Materialisten gegenüber nicht mehr in der Linie der lebensfähigen Entwicklung. So entstand also aus der Vereinigung der materialistischen Erkenntnistheorie mit der idealistischen Dialektik eine neue Forschungsmethode, der dialektische Materialismus.

Damit wurde die Dialektik materialistisch und der Materialismus dialektisch. Dieser Vorgang vollzog sich auf philosophischem Wege in den Köpfen von Marx und Engels. Er wurde erleichtert durch die Tatsache, daß sowohl der metaphysische Materialismus wie der dialektische Idealismus eine monistische Tendenz hatten. Was gewisse französische Materialisten als Metaphysik bei Leuten wie Descartes bekämpften, war die Annahme zweier Arten von Substanz, einer erstklassigen Substanz, welche die »Seele«, oder »Gott«, und einer Substanz zweiter Klasse, welche den »Körper«, oder die »Welt« vorstellte. Die Substanz erster Klasse, »Gott«, tat sich nur im menschlichen Geiste kund, die Tiere bestanden ganz aus Substanz zweiter Klasse und waren »Maschinen«. Davon wollten seine materialistischen Gegner nichts wissen. Für sie gab es nur eine Substanz, und mit Hilfe dieser Substanz und ihrer Eigenschaften wollten sie alle Erscheinungen der Welt erklären, ohne indessen ihre Entwicklungsgesetze zu erforschen. Hegel wandte sich in ähnlicher Weise gegen den Dualismus Kants. Die monistische Tendenz brachte die beiden entwicklungsfähigen Elemente des Materialismus und Idealismus in Einklang bei den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus.

Zwar fanden sich scharf entwickelte materialistische Erkenntnistheorien auch bei manchen Dualisten, ja, die Erkenntnistheorie eines Idealisten wie Kant war auf ihrer induktiven Seite weit systematischer ausgearbeitet, wie diejenige der metaphysischen Materialisten mit monistischer Tendenz. Was aber für die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus hier den Ausschlag gab, war die Tatsache, daß die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts in gesellschaftlicher Hinsicht ihrer Klassenstellung und historischen Lage wegen revolutionär dachten, während sich bei Kant aus denselben Gründen ein reaktionärer Zug bemerkbar machte, der ihn trotz seiner materialistischen Erkenntnistheorie und seiner entwicklungsgeschichtlichen Tendenz den Begründern des Marxismus nicht so annehmbar

machte. Die gesellschaftlich revolutionäre Tendenz der metaphysischen Materialisten zwang sie, so manches gegen das Feudalsystem zu sagen und im Kampfe gegen dasselbe zu fordern, was auch das moderne Proletariat in seinem Klassenkampf gegen die von den metaphysischen Materialisten vertretene Klasse heute noch vorbringen muß. Dies zusammen mit ihrer monistischen Tendenz brachte diese Denker den Vätern des wissenschaftlichen Sozialismus näher als die zwar auf einer Seite dialektisch und erkenntniskritisch induktive, aber auf der andern Seite gesellschaftlich reaktionäre und dualistisch verworrene Philosophie Kants. So wurde nicht Kant, sondern Hegel der direkte geistige Vater des dialektischen Materialismus, obgleich Hegel weit tiefer im Idealismus steckte als Kant.

Nicht als ob die materialistische Dialektik nur auf diesem einen Wege zur Entwicklung gekommen wäre. Sie entwickelte sich auf diesem Wege nur als proletarisch-materialistische Dialektik. Andererseits entwickelte sich aus der Philosophie der materialistischen Metaphysiker auch eine materialistische Naturwissenschaft, welche sich gleichfalls mehr und mehr mit dem Entwicklungsgedanken vertraut machte, aber nur auf dem Gebiete der Natur außerhalb der menschlichen Gesellschaftsformen. Mit dieser Linie der materialistischen Entwicklung haben wir es hier vorläufig nicht zu tun. Die beiden Linien bleiben lange als Klassenwissenschaften getrennt und nähern sich erst heute einander in wenigen Köpfen. Engels machte den Versuch, auch auf dieser Linie mit den Entwicklungsgesetzen vertraut zu werden, doch blieb es bei den Anfängen, da der Tod diesem »Mauserungsprozeß«, wie er es selbst nannte, ein Ende machte. Die Naturwissenschaften blieben also einstweilen beiseite.

»Marx und ich«, schrieb Engels im »Anti-Dühring«, »waren wohl so ziemlich die einzigen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet hatten. Aber zu einer dialektischen und zugleich materialistischen Auffassung der Natur gehört Bekanntschaft mit der Mathematik und der Naturwissenschaft. Marx war ein gründlicher Mathematiker, aber die Naturwissenschaften konnten wir nur stückweise, sprungweise, sporadisch verfolgen.«

Engels verwandte später den besten Teil von acht Jahren auf das Studium der Mathematik und Naturwissenschaften, und war gerade in diesem Mauserungsprozeß, als er die Schrift gegen Dühring verfaßte. Ein Gesamtbild der Entwicklung des Denkens auf beiden

Gebieten, wie auf dem der Gesellschaftsformen, enthält diese Schrift nicht. Die Absicht, dies auszuführen, hat wohl bestanden, denn Engels schreibt in dem genannten Werke: »Ich muß mich vor der Hand mit den in der vorliegenden Schrift gegebenen Andeutungen begnügen und abwarten, ob sich später einmal Gelegenheit findet, die gewonnenen Resultate zu sammeln und herauszugeben, vielleicht zusammen mit den hinterlassenen höchst wichtigen mathematischen Manuskripten von Marx.« Daraus ist indessen nichts geworden.

Der wesentliche Fortschritt des Marxismus bestand also in der Übertragung der Dialektik auf den Materialismus und der Anwendung dieses dialektischen Materialismus auf die Gesellschaftswissenschaft. Die Erkenntnistheorie der metaphysischen Materialisten wurde dabei ohne weitere Ausarbeitung in ihren allgemeinen Zügen übernommen, wenn auch nicht ohne dialektische Vorbehalte. Auch wurde die monistische Richtung dieses neuen dialektischen Materialismus nicht durch eine umfassende Weltdialektik von Marx, Engels, oder ihren unmittelbaren Nachfolgern begründet. Es blieb bei der bloßen Andeutung der Tendenz zum Monismus.

Besonderes Gewicht wurde nur auf die dialektische Natur des neuen Materialismus gelegt, und zwar aus zwei Hauptgründen: Erstens sollte die neue materialistische Dialektik als bewußter Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens gewürdigt und als allein zuverlässige Forschungsmethode verwertet werden. Sie war also in dieser Hinsicht eine entschiedene Betonung der Hegelschen Auffassung vom wissenschaftlichen Wesen der Dialektik gegen die Schopenhauersche Auffassung, welche die Dialektik nur als Wissenschaft von der »Disputierkunst« schätzte; zweitens sollte die Dialektik das Entwicklungsprinzip in die Wissenschaft von der Gesellschaft hineintragen und diese Richtung als Waffe im Klassenkampf gegen die kapitalistische Gesellschaft benutzen. Sie wurde also zur Klassenwissenschaft des modernen Proletariats.

Schon in den frühesten Schriften von Marx und Engels, seit dem Jahre 1844, macht sich diese typische Natur der neuen materialistischen Dialektik geltend. Ihre schärfste Form erhielt sie aber im Jahre 1859 in der Einleitung zu Marx »Kritik der politischen Ökonomie«.

»In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die

Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.« (Kritik, Vorwort, S. V—VI.)

Dies ist ausgesprochene Gesellschaftsdialektik, und, wie wir an anderer Stelle erörtern werden, macht sich hier das Fehlen einer monistischen Weltdialektik und Erkenntnistheorie deutlich fühlbar. Dadurch, daß eine Vertiefung der materialistischen Erkenntnistheorie und eine umfassende Darstellung der Weltdialektik unterblieb, wurden zwei wichtige Gebiete vernachlässigt, und diese Vernachlässigung verleitete manche Marxisten zu einer Unterschätzung der Wichtigkeit derselben.

Zu den Marxisten, welche diesen Fehler begehen, gehört auch Plechanow. »Die Aufgabe des dialektischen Materialismus war also im voraus bezeichnet. Die Philosophie welche in den vorhergehenden Jahrhunderten der Naturwissenschaft so viele Dienste geleistet

hatte, mußte die soziale Wissenschaft aus dem Labyrinth ihrer Widersprüche befreien. War diese Aufgabe vollendet, so konnte die Philosophie sagen: ‚Ich habe meine Schuldigkeit getan, ich kann gehen', da in Zukunft die exakte Wissenschaft die Hypothesen der Philosophen unnütz machen mußte.« (Plechanow, Beiträge, S. 187.)

Im Gegenteil, die Natur- und Gesellschaftswissenschaften brauchen die Philosophie auch heute noch, denn sie erschöpfen keineswegs das menschliche Wissen. Engels teilt denn auch die obige Ansicht Plechanows von der Nutzlosigkeit der Philosophie nach Beendigung ihrer gesellschaftlichen Aufgabe durchaus nicht. Er sagt vielmehr: »Jedenfalls ist die Naturwissenschaft jetzt soweit, daß sie der dialektischen Zusammenfassung nicht mehr entrinnt. Sie wird sich diesen Prozeß aber erleichtern, wenn sie nicht vergißt, daß die Resultate, worin sich ihre Erfahrungen zusammenfassen, Begriffe sind; daß aber die Kunst, mit Begriffen zu operieren, nicht eingeboren und auch nicht mit dem gewöhnlichen Alltagsbewußtsein gegeben ist, sondern wirkliches Denken erfordert, welches Denken ebenfalls eine lange und erfahrungsmäßige Geschichte hat, nicht mehr und nicht minder als die erfahrungsmäßige Naturforschung. Eben dadurch, daß sie sich die Resultate der dritthalbtausendjährigen Entwicklung der Philosophie aneignen lernt, wird sie einerseits jede aparte, außer und über ihr stehende Naturphilosophie los, andrerseits aber auch ihre eigne, aus dem englischen Empirismus überkommne, bornierte Denkmethode.« (Anti-Dühring, Vorwort II, S. XIX.)

Hier erklärt Engels nur die Naturphilosophie für überflüssig im Maße, wie die Naturwissenschaften dialektisch werden. Er sagt nicht, daß alle Philosophie überflüssig wird, nachdem die Gesellschaftswissenschaft dialektisch geworden ist. Plechanow erklärt sich hier für eine Ansicht, die Engels nicht teilt. Engels sagt vielmehr im »Feuerbach« ausdrücklich, daß die Marxsche Philosophie eine besondere Philosophie der Geschichte überflüssig macht, gerade wie die dialektische Entwicklung der Naturwissenschaften eine besondere Naturphilosophie überflüssig macht, und daß damit für die Philosophie als solche nur das Gebiet des reinen Denkens übrig bleibt, das heißt die Lehre von den Gesetzen des Denkprozesses, Logik und Dialektik.

Wenn also auch weder Marx noch Engels diese Gebiete der Philosophie selbst ausgearbeitet haben, so sah doch Engels ein, daß auch für die Philosophie trotz aller Gesellschafts- und Naturdialektik noch genug zu tun übrig bleiben würde, vor allem nämlich die dia-

lektische Zusammenfassung der Wissenschaften, und die Ausarbeitung der Logik und Dialektik zu Wissenschaften.

Plechanow rühmt nur die Dienste, welche die Philosophie vor dem 19. Jahrhundert den Naturwissenschaften geleistet hatte, und meint, wenn sie nun auch der Gesellschaftswissenschaft ähnliche Dienste geleistet haben würde, dann könnte sie abdanken. Von den Diensten, welche die Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft der Philosophie geleistet haben, und noch leisten, sagt er nichts. Das eine ist aber so nötig wie das andere. Wie eng der Fortschritt der Philosophie mit dem Fortschritt der praktischen Wissenschaften zusammenhing, hat schon Marx, und vor ihm manch anderer, betont. Aber der Hauptpunkt blieb noch zu betonen: Ehe die Philosophie die Naturwissenschaften und die Gesellschaftswissenschaft von aller Metaphysik befreien konnte, mußte sie sich vor allen Dingen auf ihren eigenen Spezialgebieten, Erkenntnistheorie und Dialektik, selbst befreien. Das betont und getan zu haben, ist Dietzgens Verdienst.

Soviel ist klar nach den vorhergehenden Ausführungen, daß sich der neue dialektische Materialismus zunächst nicht als Naturmonismus, sondern als Gesellschaftsdialektik entwickelte. Der Marxismus hat also ausgesprochen das Gepräge eines ökonomisch-historischen Materialismus und einer ebensolchen Dialektik. Er hat auch seit seinem Erscheinen in überwiegendem Maße seine Aufmerksamkeit den Problemen der gesellschaftlichen Entwicklung gewidmet und die Ökonomie zur letzten Ursache, nicht nur der Entwicklung der Gesellschaftsformen, sondern auch der Entwicklung der menschlichen Gedanken gemacht. Die wenigen Gelegenheiten, bei denen sich die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus und ihre unmittelbaren Nachfolger mit dem Erkenntnisproblem und der Weltdialektik beschäftigt haben, haben keine systematische Darstellung dieser Seiten des dialektischen Materialismus, sondern nur Fragmente zutage gefördert. Zudem enthalten diese Fragmente Widersprüche in wesentlichen Punkten, wir wir sehen werden, können also nicht als einwandfreie Beiträge zur Lösung dieser Aufgabe angesehen werden. Dies eingehend nachzuweisen wird ein Teil der Aufgabe dieses Werkes sein.

Plechanow achtet die Spezialaufgabe der Philosophie so gering, daß er der Erkenntnistheorie überhaupt den Rang einer sekundären Frage zuerteilt. »Vielleicht findet man, daß ich nicht eingehend

genug von der Erkenntnistheorie der hier betrachteten Denker gehandelt habe.

Darauf muß ich erwidern, daß ich nichts unterließ, um ihre Anschauungen über diesen Punkt genau wiederzugeben. Da ich aber nicht zu den Anhängern der erkenntniskritischen Scholastik zähle, die gegenwärtig so in der Mode ist, so lag es nicht in meiner Absicht, eine durchaus sekundäre Frage ausführlich zu behandeln.« (Beiträge, Vorwort, S. VIII.)

Auf wen das Kraftwort von den »erkenntniskritischen Scholastikern« hier gemünzt ist, will ich nicht weiter untersuchen. Für mich ist das gleichgültig, da ich für die Wichtigkeit einer vertieften Erkenntnistheorie nicht aus scholastischen, sondern aus dialektischen Gründen eintrete. Aber diese Geringschätzung der Erkenntnistheorie bei Plechanow ist typisch für viele Marxisten[1]) und ist wohl im allgemeinen auf den falschen Eindruck zurückzuführen, den die Stellung von Engels unbegründeterweise auf diese Genossen gemacht hat. Wie sich diese Geringschätzung einer wichtigen Linie menschlicher Kenntnis rächt, werden wir in drastischer Weise an Plechanows Beispiel sehen.

Worauf es an dieser Stelle hauptsächlich ankommt, ist folgendes: Eine Zusammenfassung, nicht nur der Naturwissenschaften, sondern auch der Gesellschaftswissenschaft mit diesen und mit den Spezialgebieten der Philosophie, ist unmöglich ohne eine dialektische Erkenntnistheorie. Nur mit einer solchen können alle Gebiete des Wissens zu einer Weltdialektik zusammengefaßt werden. Diese von Marx, Engels und ihren unmittelbaren Schülern unausgearbeitet gelassenen Seiten des dialektischen Materialismus sind von einem anderen Marxisten konsequent ausgearbeitet worden, und zwar größtenteils unabhängig von den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus. Dieser Marxist war Josef Dietzgen. Er hat sowohl eine dialektische Erkenntnistheorie wie einen dialektischen Naturmonismus systematisch zur Darstellung gebracht. Die Gesellschaftsdialektik hat er fertig von Marx übernommen. In seinem eigenen Gebiete ist er aber fast unbeachtet geblieben und wird noch heute von den meisten Marxisten verkannt, von einigen, wie von Plechanow, sogar herabgesetzt.

Die metaphysischen Materialisten glaubten die Metaphysik

[1]) Siehe z. B. auch Kautskys ähnliche Äußerungen im Wiener »Kampf« Juli 1909

durch Verwerfung des Dualismus zwischen Gott und Welt, Seele und Körper, überwinden zu können, wußten aber nichts von der Natur- und Gesellschaftsentwicklung. Hegel glaubte die Metaphysik durch eine monistische Dialektik auf idealistischer Grundlage zu überwältigen. Die Engmarxisten glauben alle Metaphysik endgültig aus ihrer Methode entfernt zu haben durch die Übertragung der Dialektik auf eine materialistische Grundlage und ihre Anwendung auf die Gesellschaftswissenschaft. In der Tat aber haben sie damit nur einen weiteren Schritt in der Richtung nach diesem Ziele hin getan, ohne dasselbe ganz zu erreichen.

Mit der bloßen Erkenntnis, daß das Einerseits-Andererseits und seine Wechselwirkungen durch ein »Drittes, Höheres«, nämlich die Gesellschaftsdialektik, zusammengefaßt werden müßte, und zwar auf der Grundlage einer induktiv-deduktiv materialistischen Dialektik, wird das menschliche Denken auch noch nicht völlig von der Metaphysik befreit. Diese Erkenntnis muß vor allem zu einer Erforschung des Wesens des Denkens selbst, d. h. zur Auffindung der tatsächlichen Zusammenhänge zwischen der Entwicklung des menschlichen Denkens, der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und der Entwicklung des Weltalls gebracht werden. Die gesellschaftlichen Zusammenhänge des menschlichen Denkens sind von Marx und Engels nur in ganz allgemeiner Weise angedeutet worden. Aber so lange die Zusammenhänge des Denkens nicht mit der Universalentwicklung des Weltalls, einschließlich der Gesellschaft, im allgemeinen und im einzelnen, im Nebeneinander sowohl als im Nacheinander, klar erfaßt sind, bleibt auch die Gesellschaftsdialektik unvollkommen und läßt metaphysische Lücken im Denken offen. Diese Lücken sind zwar nicht mehr metaphysisch im Sinne, wie die metaphysischen Materialisten diesen Ausdruck gebrauchten, auch nicht in dem Sinne, wie dieser Ausdruck auf sie selbst, auf Hegel, und überhaupt auf die ganze vormarxistische Philosophie angewandt wird, aber wohl in dem Sinne, daß sich in das Denken und Handeln der Marxisten aus Mangel an einer klar von ihnen selbst ausgearbeiteten Erkenntnistheorie und Weltdialektik gewisse Inkonsequenzen einschleichen, welche ihrem dialektisch-monistischen Glaubensbekenntnis widersprechen. Nähere Hinweise darauf werden an anderer Stelle dieses Werkes gegeben.

Es ist also die Aufgabe derjenigen, welche den Standpunkt Josef Dietzgens vertreten, eine grundlegende Auseinandersetzung

mit denjenigen marxistischen Genossen herbeizuführen, welche dem Philosophen des Proletariats die ihm gebührende Anerkennung versagen und sich verständnislos weigern, von seinen fruchtbaren Winken für die Theorie und Praxis des Marxismus Gebrauch zu machen. Der Angriff des Genossen Plechanow bietet eine willkommene Gelegenheit dazu.

Wir betonen hierbei ausdrücklich, daß wir mit dieser Auseinandersetzung weder die Grundsätze des wissenschaftlichen Sozialismus rückwärts revidieren noch den kritisierten Genossen in persönlicher Weise entgegentreten wollen. Im Gegenteil, wir treten entschieden für die Grundsätze des Marxismus ein und bestehen auf einer konsequenteren Anwendung der marxistischen Methode. Zur Vermeidung von Mißverständnissen betonen wir gleich hier, daß es uns nicht um eine bloß theoretische Diskussion zu tun ist, sondern um praktische Anwendung einer konsequenten marxistischen Dialektik und Methode in der revolutionären Arbeiterbewegung.

Denen, welche uns entgegenhalten, daß eine Methode nicht dadurch weiter entwickelt wird, daß man über sie redet, sondern dadurch, daß man sie anwendet, antworten wir, daß wir hier unsere Methode anwenden, indem wir die Dialektik Josef Dietzgens an dem engeren Marxismus und seinen Vertretern messen. »Die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch.« (Marx, Anmerkung zur Doktor-Dissertation, Nachlaß, I., S. 114.) Man kann nicht über eine gewisse Methode reden, ohne sie selbst anzuwenden.

Unsere Methode ist erweiteter Marxismus. Wir nennen sie so im Unterschied zum engeren Marxismus, weil, wie wir schon angedeutet haben, der ursprüngliche Marxismus trotz aller Tendenz zum Naturmonismus doch vorwiegend Gesellschaftsdialektik, Gesellschaftswissenschaft ist, während unsere Dialektik, welche die Gesellschaftsentwicklung einschließt, vorwiegend Weltdialektik, Weltwissenschaft ist. Bei uns ist das »Dritte, Höhere«, nicht der »Begriff«, wie bei Hegel, auch nicht die »ökonomische Situation der Völker und Länder«, wie es nach Plechanows eigener Aussage beim engeren Marxismus der Fall ist, sondern der ganze natürliche Weltzusammenhang, das wirkliche Weltall.[1])

[1]) Soweit der historische Materialismus vorwiegend als Gesellschaftswissenschaft von den nächsten Schülern der Begründer des Marxismus vertreten wird, ist er ein Ausdruck des engeren Marxismus, welcher nur die Keime einer marxistischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik zur Hand hat. Wer diese engere marxistische Auffassung in vernagelt doktrinärer Manier zur Nachbetung von Marx und

Plechanow will mich offenbar bei seinen Lesern nur als fraglichen Marxisten hinstellen, denn er meint, ich »nenne« mich nur einen Marxisten. Dann soll er uns nur erklären, was nach seiner Ansicht einen Marxisten ausmacht. Nach Engels wurde der Sozialismus zur Wissenschaft durch Marx' Entdeckung des historischen Materialismus und des Geheimnisses des kapitalistischen Mehrwerts mit seinen Folgen für den Klassenkampf. Ich bin ein entschiedener Vertreter dieser Grundsätze, und wende die Marxistische Forschungsmethode bewußt an. In der Tat hat mich die Anwendung der Marxschen Methode auf den Marxismus selbst zu Dietzgen geführt, wodurch ich erst in Stand gesetzt wurde, die Marxsche Methode konsequenter zu handhaben.

Sehen wir von den durch die ganze Kritik Plechanows laufenden persönlichen Verunglimpfungen Josef Dietzgens und seiner Schüler ab, welche wir an anderer Stelle näher beleuchten werden, so finden wir, daß Plechanow die folgenden Ansichten vertritt im Gegensatz zu uns:

1. Die Materialisten des 18. Jahrhunderts und Feuerbach haben das Verhältnis des Denkens zum Sein genau so gut, oder besser dargestellt, wie Josef Dietzgen, also hat Dietzgen kein Recht, diese Denker »einseitig« zu nennen.
2. Hegel hat in seiner »Logik« die dialektischen Widersprüche ungleich besser, vollkommener und tiefer gelöst als Josef Dietzgen. Also nennt Dietzgen auch diesen Denker mit Unrecht »einseitig«.
3. Die Erkenntniskritik und die materialistische Dialektik von Marx, Engels und ihrer direkten Nachfolger sind vollkommen frei von Metaphysik und können nicht durch Josef Dietzgens dialektischen Naturmonismus ergänzt werden.
4. Marx und Engels haben durch kritische Forschung die entwicklungsfähigen Elemente des Materialismus und

---

Engels benutzt, um wie Plechanow die dialektische Konsequenz des engeren Marxismus gegen uns zu verteidigen, verfährt engmarxistisch, d. h., er verkennt die gewollte, aber unausgearbeitet gebliebene Forschungsmethode des engeren Marxismus in demselben Atem, in welchem er vorgibt, die Überlegenheit desselben über den dialektischen Monismus zu beweisen. Der erweiterte Marxismus oder proletarische (dialektische) Monismus schließt die wissenschaftlichen Errungenschaften des engeren Marxismus ein. Dies zum Verständnis unserer Terminologie.

Idealismus auf eine höhere Entwicklungsstufe getragen. Die Arbeit Josef Dietzgens hat zu dieser Errungenschaft des wissenschaftlichen Sozialismus nichts Wesentliches beigetragen.

5. Die Dialektik des engeren Marxismus, welchen Plechanow hier in seiner weiteren Bedeutung als dialektischen Materialismus, und nicht nur als Gesellschaftstheorie auffaßt, ist derjenigen des dialektischen Monismus Josef Dietzgens überlegen.

Ich nehme gegen alle diese Behauptungen Plechanows entschieden Stellung und mache es mir zur Aufgabe, die Haltlosigkeit derselben nachzuweisen. Mit diesem Nachweis treffe ich aber nicht Plechanow allein, sondern alle engeren Marxisten, welche Josef Dietzgen, und unter seinen Schülern namentlich mir, entweder Oberflächlichkeit oder ein Mißverstehen des Marxismus vorgeworfen haben.

Ehe ich aber an meine Hauptaufgabe herangehen kann, muß ich erst das Feld ein wenig räumen, indem ich mich mit den nebensächlichen Ausstellungen beschäftige, welche Plechanow gegen Eugen Dietzgen und mich vorbringt. Ich werde beweisen, daß Dietzgen und seine Schüler von Plechanow in derselben Manier »widerlegt« d. h. verleumdet worden sind, wie nach seiner eigenen Ansicht Helvetius von dessen mannigfacher Gegnerschaft. Ich werde unwiderleglich dartun, daß Plechanow einseitige Zerrbilder, nicht dialektisch abgerundete Gedankengemälde von uns verfertigt hat, und daß seine Ausstellungen durchweg auf einer Mischung von Mißdeutung und Entstellung unserer Ansichten beruhen. Ich werde überzeugend klarlegen, daß Plechanow uns gegenüber nicht die wissenschaftliche Dialektik, sondern die sophistische »Eristik« angewandt hat, daß er in metaphysischer Weise schopenhauerisch mit uns zankt, anstatt uns nach marxistischer Art dialektisch zu erforschen und zu erklären.

Er hat es nicht verstanden, die »Disputierkunst« auf die Höhe der wissenschaftlichen Dialektik zu heben, sondern verteidigt die Konsequenz und Überlegenheit des dialektischen Materialismus, wie ihn der engere Marxismus nach seiner Auffassung darstellt, mit der metaphysischen Disputiermethode, welche überall Lücken im dialektischen Denken aufweist.

Natürlich muß auch die Kunst, unseren dialektischen Materialismus den Gegnern gegenüber aufrecht zu erhalten und ihm in

der Entwicklung der menschlichen Gedanken zum Siege zu verhelfen, selbst dialektisch werden. Die »eristische« Dialektik muß selbst wissenschaftlich gestaltet und gehandhabt werden. Bei Plechanow ist aber die »eristische« Dialektik noch echt schopenhauerisch zänkisch und metaphysisch verworren. Er tritt für wissenschaftliche Dialektik ein mit den Kniffen und Sophistereien eines literarischen Streithahns, ohne sich darum zu kümmern, ob seine Behauptungen auch mit den wirklichen Tatsachen übereinstimmen.

Schopenhauer hatte eine für ihn selbst sehr überzeugende Erklärung für diese Manier zu disputieren. »Woher kommt das? Von der natürlichen Schlechtigkeit des menschlichen Geschlechts .... die angeborene Eitelkeit, die besonders hinsichtlich der Verstandeskräfte reizbar ist, will nicht haben, daß das, was wir zuerst aufgestellt sich als falsch und das des Gegners als echt ergebe. Hienach hätte nun zwar bloß jeder sich zu bemühen, nicht anders als richtig zu urteilen, wozu er erst denken und nachher sprechen müßte. Aber zur angeborenen Eitelkeit gesellt sich bei den meisten Geschwätzigkeit und angeborene Unredlichkeit. Sie reden, ehe sie gedacht haben, und wenn sie auch hinterher merken, daß ihre Behauptung falsch ist und sie Unrecht haben, so soll es doch scheinen, als wäre es umgekehrt. Das Interesse der Wahrheit, welches wohl meistens bei Aufstellung des vermeintlich wahren Satzes das einzige Motiv gewesen, weicht jetzt ganz dem Interesse der Eitelkeit; wahr soll falsch und falsch wahr scheinen.« (Ebendaselbst, S. 74.)

Plechanow läßt es bei der bloßen Behauptung allerdings nicht bewenden, sondern versucht seine Behauptung zu beweisen. Er sucht diesen Beweis aber zu führen mittelst »eristischer« Dialektik und auf Grund von erfundenen Fehlern. Ich werde nicht die »eristische«, sondern die wissenschaftliche Dialektik als Methode bei meinem Beweise anwenden, und meine Beweise sollen induktiv begründet, nicht wie die Plechanows aus der Luft gegriffen sein. Ich werde zeigen, daß wir nicht in oberflächlicher Weise einen Gedankenfehler des engeren Marximus angenommen, sondern einen solchen nach eingehendem Studium der Theorie und Praxis unserer Genossen entdeckt haben.

Wenn ich mich dabei zuerst mit den Glossen Plechanows über mich selbst beschäftige, so möge man mir das nicht als Unbescheidenheit anrechnen, sondern der von ihm selbst gewählten Folge zur Last legen.

II. Kapitel:

Plechanows Denkmethode.

Unter den »eristischen« Disputiermitteln, mit denen manche Denker ihre Gegner vernichten wollen, nehmen die folgenden einen hervorragenden Platz ein: Es wird ohne Beweis behauptet, daß der Gegner seinen Gegenstand nicht genügend kennt, um darüber zu schreiben; zitiert er einen anderen Autor, um dann seine eigene Übereinstimmung mit demselben auszudrücken, oder stimmt seine eigene Auffassung mit einem Teile der Auffassung der von ihm Kritisierten überein, so daß er in manchem Punkte dasselbe sagen muß wie sie, so heißt es, er rennt offene Türen ein, das heißt, er gibt als etwas Neues an, was andere schon lange vor ihm gesagt haben; weist er Widersprüche in den Werken der von ihm Behandelten nach, um darzutun, daß es sich dabei nicht um bloßes nachlässiges Denken, sondern um wirkliche Denklücken handelt, so daß sich ihr Werk weiter entwickeln läßt, dann heißt es, er macht den Betreffenden Vorwürfe und »greift sie an«, oder es wird obenhin behauptet, daß Widersprüche, die sich nicht leugnen lassen, bedeutungslos sind und keine Grundlage für Verbesserungen der Theorie und Praxis der Kritisierten liefern.

Alle diese und ähnliche Mittelchen sind natürlich Versuche, einer geraden und wissenschaftlich sachlichen Untersuchung auszuweichen. Es sind a priori Mittelchen, das heißt, sie sind erworben auf dem Wege der reinen Spekulation, ohne die Grundlage wirklicher Tatsachen und sind natürliche Begleiter der spekulativen Denkmethode, welche sich nicht konsequent an wissenschaftlich erkennbare Tatsachen hält, sondern unsicher bald wissenschaftlich analysiert, bald spekulativ spintisiert. Diese unsichere Denkmethode ist geschichtlich mit dem Dualismus verwachsen, das heißt mit jener philosophischen Anschauung, welche den sogenannten »Geist«, womit entweder nur der Menschengeist oder ganz allgemein ein leitender Verstand innerhalb oder außerhalb des Weltalls gemeint ist, nicht einheitlich wissenschaftlich mit bekannten Tatsachen zu verbinden weiß.

Indessen hat diese Denkmethode auch bei Forschern Spuren

hinterlassen, welche sich von den dualistischen Fehlern frei zu halten suchen und eine einheitliche wissenschaftliche Erklärung aller Erscheinungen des Weltalls anstreben, sei es auf idealistischer, sei es auf materialistischer Grundlage.[1]) Und die Geisteskämpfe unserer eigenen Tage streben vornehmlich dem Ziele zu, die letzten Reste der dualistischen Erbschaft loszuwerden. Seit Marx und Darwin sind es vor allen die Marxisten und die den natürlichen Entwicklungsgedanken vertretenden Naturforscher, also materialistische Denker nach der Auffassung von Engels, welche sich am konsequentesten einer einheitlichen oder monistischen Weltanschauung genähert haben. Doch sind die Keime des dualistischen, inkonsequenten Denkens tief in das Gedankenleben des Menschengeschlechtes durch eine lange historische Entwicklung eingeprägt, und selbst bei den fortgeschrittensten Denkern lassen sich diese Keime nur durch unablässige Bekämpfung niederhalten und so auf dem Wege der natürlichen Entwicklung allmählich entfernen.

So spielt sich denn auch im modernen Geistesleben der Kampf ums Dasein zwischen dualistischen und monistischen Gedanken ab, und wir sind heute weit genug gelangt, um mit Bestimmtheit erkennen zu können, daß die monistisch natürlichen Gedanken die am besten Angepaßten sind und daher im Kampfe ums Dasein als Sieger die Entwicklung des menschlichen Denkens weiter tragen werden.

Dieser Kampf wogt nicht nur zwischen großen Gruppen von Denkern hin und her, sondern rast auch im Kopfe jedes einzelnen derselben. Bei manchem Denker überwiegen die dualistischen, bei anderen die monistischen Gedanken. Ganz konsequent monistisch auf natürlicher Grundlage haben bisher nur sehr wenige denken gelernt. Wir finden daher sehr häufig bei Denkern, welche den monistischen Standpunkt scharf vertreten, noch dualistische oder metaphysisch verworrene Gedankenlinien, deren sie sich selbst nicht bewußt sind, die sich aber dadurch für den kritischen Forscher bemerkbar machen, daß sie der Theorie und Praxis der Betreffenden den Stempel des Widerspruchsvollen und Lückenhaften aufdrücken.

---

[1]) Engels erklärt im »Feuerbach«, daß sich die Kämpfe zwischen Idealismus und Materialismus im Kern um die Frage drehten, ob Gott die Welt erschaffen hätte oder ob sie von Ewigkeit her bestände. Diejenigen, sagte er, welche den Ursprung des Geistes vor die Natur stellten, und welche daher im Grunde an eine Schöpfungstheorie glaubten, hießen Idealisten. Ihre Gegner, welche die Natur als Urquelle ansehen, machen die verschiedenen Schulen des Materialismus aus.

Um ganz bewußt monistisch denken zu können, auf allen Gebieten des Denkens, muß man eine bewußt dialektische Denkmethode haben, das heißt eine, welche das ganze Weltall mit allen seinen Erscheinungen einheitlich als ein im ewigen Fluß bewegtes Meer mit stets wechselnden Wellenformen auffaßt, in dem die verschiedenen Erscheinungen mit einander um die Oberhand ringen und nur den diesem ewigen Wechsel am besten Angepaßten der Weg zur Weiterentwicklung sich öffnet. Findet man bei Denkern, welche sich mit dem Munde zu dieser Auffassung bekennen, dennoch in der Praxis manche Überreste dualistischen oder wenigstens lückenhaften und so weit metaphysischen Denkens[1]), dann kann man sicher sein, daß die Denkmethode (Anwendung der Erkenntnistheorie) der Betreffenden trotz ihres monistischen Bekenntnisses irgendwo ein Loch hat, und wichtige Zusammenhänge übersieht.

Plechanow vertritt die von Marx und Engels geäußerte Erkenntnistheorie und Denkmethode, welche wir an anderer Stelle näher betrachten werden. Diese, behauptet er, sind materialistisch-monistisch und konsequent dialektisch. Sind sie es, dann muß diese Konsequenz in der Anwendung derselben klar zu Tage treten. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!

Wir finden aber gleich von Anfang an, daß Plechanow von den eben angedeuteten dualistisch-aprioristischen Kampfmittelchen ergiebig Gebrauch macht. Dächte er konsequent dialektisch, so würde er diese Mittel nicht anwenden, einmal, weil sie ein Geständnis metaphysischer Infektion sind, und dann auch, weil eine wissenschaftlich feste Stellung am besten verteidigt wird, indem man ihre starken Seiten ruhig hervorkehrt und den Gegner dadurch von ihrer Überlegenheit *überzeugt* und zum Mitkämpfer macht.

Das tut Plechanow aber nicht. Ihm ist es nur darum zu

---

[1]) Metaphysik hieß ursprünglich der Teil der Werke des Aristoteles, welcher nach seiner Physik folgte und sich mit der Lehre von den Geisteselementen beschäftigte. Später wurde diese Zweiteilung oft bis ins Ungeheure zu einem unüberbrückbaren Abgrund zwischen Geist und Welt ausgedehnt und so derjenige Typus der Metaphysik geschaffen, welcher als Dualismus jahrhundertelang das Gedankenleben der Menschen beherrschte. Im Maße, wie die wissenschaftliche Forschung fortschreitet, nimmt das Wort Metaphysik eine andere Bedeutung an, wie wir schon im vorigen Kapitel bei der Entwicklung des metaphysischen Materialismus in den dialektischen Materialismus angedeutet haben. Was wir bei Denkern wie den fortgeschrittenen engmarxistischen noch als Metaphysik ansprechen, sind die unbewußten Reste unvermittelter Denklücken, deren Gegenwart sich durch Widersprüche gegen ihre materialistische Dialektik kundgibt.

tun, uns zu vernichten, und zwar in einer Weise, welche seinen dialektischen Beteuerungen scharf widerspricht. In seinem Bewußtsein ist also noch eine dunkle Stelle, in welche das Licht der dialektischen Erkenntnis nicht eingedrungen ist. Da diese dunkle Stelle ebenso bei den Arbeiten des Genossen Plechanow reagiert wie die von der Marxschen Erkenntnistheorie erhellten Stellen, mischen sich in die dialektisch-materialistische Harmonie seiner Gedanken noch einige metaphysische Mißtöne. Obgleich also die Marxsche Erkenntnistheorie nach einem natürlich monistischen Ausdruck der Gedanken drängt, ist ihr Licht doch noch nicht stark genug, um den ganzen Plechanowschen Denkkreis zu erhellen. Ein anderes Licht ist noch nötig, welches aus derselben Quelle fließt wie das Marxsche und demselben beistehen kann. Wir bieten dem Genossen Plechanow brüderlich dieses andere Licht an. Anstatt uns als Genossen aufzunehmen und unseren guten Willen anzuerkennen, schnauzt er uns grob an, schlägt unser Licht aus der Hand, fuchtelt mit den Armen wild in der Luft umher, und greift sich aus dieser Luft allerlei Anschuldigungen, die er uns wütend ins Gesicht wirft.

Unter den völlig aus der Luft gegriffenen Behauptungen Plechanows, an denen seine Kritik so reich ist, sind namentlich die folgenden bemerkenswert, auf denen sich das ganze Kartenhaus seiner »eristischen« Beweisführung aufbaut, und welche seine Denkmethode in ein drastisches Licht stellen:

»Worin bestand die ursprüngliche Auffassung des menschlichen Bewußtseins nach Marx? Herr Untermann sagt gerade heraus, daß er es nicht wisse.«

Ferner: »E. Untermann hat sich aber äußerst oberflächlich mit der Marxschen Theorie bekannt gemacht; ihre philosophische Herkunft ist ihm absolut unbekannt geblieben.«

Die erste Behauptung Plechanows ist doppelt falsch. Erstens sage ich nirgends in meiner Broschüre, daß ich nicht wisse, welches die ursprüngliche Auffassung des Bewußtseins bei Marx war. Ich sage nur, daß ich nicht wisse, wie weit er und Engels in das Erkenntnisproblem eingedrungen waren, und daß nur diejenigen es wissen können, welche das bewußte philosophische Manuskript aus den Jahren 1845 und 1846 in Verwahrung haben. Damit leugne ich doch nicht, daß Marx eine Erkenntnistheorie besessen hat, sondern nur, daß er eine selbst ausgearbeitet hat. Ich sage daher auch, daß selbst die »fortgeschrittensten Arbeiten von Engels,

wie »Anti-Dühring« und »Feuerbach«, auch wo sie direkt vom Erkenntnisproblem, dem Willensproblem, dem moralischen Gewissen handeln, nichts enthalten, wodurch Marxens ursprüngliche Auffassung des menschlichen Bewußtseins erheblich weiter ausgearbeitet wird«.

Plechanow zitiert auch ruhig diese Stelle meines Artikels, ohne sich bewußt zu werden, daß er sich damit selbst Lügen straft. Wie stellt er sich denn vor, daß ich von der weiteren Ausarbeitung der Marxschen Auffassung reden kann, ohne diese Auffassung zu kennen? Da ich bei meinem Genossen mala fides als ausgeschlossen betrachte, so muß diese eigenartige Manier Plechanows als unbewußter Ausdruck einer Lücke in seinem Denken angesehen werden.

Aber ich habe doch die Marxsche Auffassung nicht ausdrücklich zitiert. Das brauchte ich indessen auch gar nicht, denn wie Plechanow seinen Lesern mitteilt, ist mein Labriola-Dietzgen-Artikel als Anhang zur englischen Übersetzung »des bekannten Werkes von Antonio Labriola, »Discorrendo di socialismo e di filosofia« verfaßt.«

Was er seinen Lesern nicht mitteilt, ist, daß dies meine eigene Übersetzung des Labriolaschen Werkes ist. In diesem Werke spricht Labriola des langen und breiten über die Marxsche Erkenntnistheorie und Dialektik, die ich nach Plechanow eingestandenermaßen nicht kennen soll.

Der Leser stelle sich vor, daß ich dieses Werk Labriolas Wort für Wort sorgfältig gelesen habe, um dasselbe ins Englische zu übersetzen, daß ich dann meine Übersetzung gründlich durchgearbeitet, drei verschiedene Korrekturen des Druckers verbessert, und dann schließlich das Werk kritisch durchgeackert habe, eben um den Vergleich zwischen Labriola und Dietzgen zu ziehen, welcher Plechanow so viel Kopfschmerzen macht, und die Haltlosigkeit der Plechanowschen Insinuation muß im grellsten Lichte dastehen und sein verworrenes Denken offen bezeugen.

Zum Überfluß habe ich aber auch Labriola selbst in meinem Artikel zitiert, darunter auch die folgenden Stellen, in denen Labriola seine Auffassung des historischen Materialismus ausdrückt: »Wir halten dies Prinzip für unwiderlegbar, daß nicht die Bewußtseinsformen das menschliche Sein bestimmen, sondern daß die Art des Seins das Bewußtsein bestimmt« .... Der historische Materialismus bedeutet »eine praktische Revolution der Erkenntnistheorie!« .... Durch die Umkehrung der Hegelschen Dia-

lektik setzte Marx an Stelle der »rhythmischen Bewegung der Idee an sich, der spontanen Erzeugung von Gedanken .... die rhythmische Bewegung wirklicher Dinge, eine Bewegung, welche schließlich das Denken erzeugt«.[1])

Dazu mache ich dann im Text unter anderen die folgenden Bemerkungen: »Wie oft wir auch seine Sätze allseitig überdenken mögen, es läßt sich weiter nichts herauslesen als die folgende allgemeine Wahrheit: Der historische Materialismus von Marx und Engels hat das Erkenntnisproblem nicht **völlig** gelöst. Es ist also offenbar, daß der strikte Marxist Labriola mit uns proletarischen Monisten dahin übereinstimmt, daß der engere historische Materialismus die Metaphysik in jeder Form nicht endgültig überwunden hat. Mit größerem Unterscheidungssinne als ihn manche engmarxistischen Genossen gezeigt haben, erklärt er ganz richtig, daß der historische Materialismus nur eine neue Orientierung über die allgmeinen Probleme der Erkenntnis ist, daß er aber das Spezialproblem der Erkenntnistheorie, das Wesen der menschlichen Denkkraft, nicht gelöst hat.«

Hier wird also überall die Existenz einer marxistischen Erkenntnistheorie anerkannt und nur festgestellt, daß diese Theorie nicht vom engeren marxistischen Lager ausgearbeitet worden ist.

Plechanow muß diese Stellen doch gelesen haben, ehe er seine Kritik schrieb. Das hindert ihn aber nicht, mir zur Belehrung die folgende Stelle aus der Marxschen Vorrede zur zweiten Auflage des »Kapital« vorzuhalten: »Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.«

Hätte sich Plechanow über mich informiert, ehe er gegen mich zu Felde zog, so würde er wissen, daß ich der Redakteur der amerikanischen Neu-Ausgabe des ersten Bandes des »Kapital« und der Übersetzer des zweiten und dritten Bandes dieses Werkes bin. Als solcher habe ich Wort für Wort, Satz für Satz, Sinn für Sinn dieser Bände xmal durchgesiebt, und ich habe schließ-

[1]) Außerdem habe ich gleich zu Anfang des von Plechanow zitierten Artikels auf Marx' Einleitung zur »Kritik der Politischen Ökonomie« hingewiesen.

lich für jede Seite einen Index geschrieben. Der Index des ersten Bandes enthält die folgende Stelle: »Hegels Dialektik durch Marx umgedreht, S. 25.« Das ist dieselbe Stelle, welche Plechanow glaubt, mir als etwas ganz Neues vorhalten und erklären zu müssen.

»Was ist denn das?«, schreit er mich an. »Das ist eine Erkenntnistheorie. Und dazu eine Theorie ganz bestimmter Art; eine materialistische Erkenntnistheorie. E. Untermann hatte die Möglichkeit, sich einen klaren Begriff davon zurecht zu legen, wie die marxistische Auffassung des menschlichen Bewußtseins beschaffen war, ohne erst das Erscheinen des unveröffentlichen Manuskripts von Marx und Engels abzuwarten. Aber wie es scheint, kam ihm eine solche Möglichkeit gar nicht in den Sinn. Er wiederholt nur ganz gelassen das, was andere schon xmal gesagt haben, nämlich daß »Marx und Engels die Dialektik auf die Füße gestellt haben«, ohne zu kapieren, daß letzteres überhaupt unmöglich ist ohne eine Erkenntnistheorie.«

Hier hängt er mir wieder eine große Dummheit an, ohne mich sachlich zu widerlegen. Aber erstens ist es Marx selbst, welcher einige Sätze weiter sagt, daß die Dialektik bei Hegel auf dem Kopf steht, und Engels, welcher im »Feuerbach« sagt, daß Marx diese Dialektik auf die Füße gestellt hat. Ich brauchte es also nicht »anderen Leuten, die es ihnen xmal nachgesagt haben«, nachplappern. Zweitens habe ich ja schon dargetan, daß ich nicht die Existenz einer Marxschen Erkenntnistheorie geleugnet, sondern nur festgestellt habe, daß dieselbe weder von Marx-Engels noch von ihren unmittelbaren Nachfolgern ausgearbeitet worden ist. Anstatt mir auf Grund von Dummheiten, die ich nach seiner Ansicht begangen zu haben *scheine*, die Leviten zu lesen, müßte sich Plechanow also an den wissenschaftlichen Beweis machen, daß die Engmarxisten in der Tat die marxistische Erkenntnistheorie ausgearbeitet haben. Zu unserem großen Erstaunen finden wir aber, daß er selbst schreibt: »Die Marxsche Erkenntnistheorie ist unausgearbeitet geblieben«.

Nachdem Plechanow mich so als Idioten hingestellt, aber in demselben Atem dann doch zugegeben hat, daß das, was er mir als Marxsche Erkenntnistheorie entgegenhält, nur eine fragmentarische Formulierung allgemeiner Gesichtspunkte ist, geistreichelt er weiter: »Diesem Kummer hätte er ja mit seinen eigenen Kräften abhelfen können, das heißt, wenn er welche besäße.«

Nun trägt mein Artikel groß und breit die These zur Schau,

daß Josef Dietzgen vollbracht hat, was die Engmarxisten unterlassen haben, nämlich eine marxistische Erkenntnistheorie auszuarbeiten. Wozu sollte ich eine wissenschaftliche Ausarbeitung dieser Theorie unternehmen, wenn ich es mir eben zur Aufgabe gemacht habe, Plechanow und seine engmarxistischen Freunde mit der Nase darauf zu stoßen, daß diese Theorie von Dietzgen ausgearbeitet worden ist? Diese These ist der Kernpunkt meines ganzen Artikels. Plechanow übersieht hier trotz aller marxistischen Forschungsmethode diese klare These und sagt mir lieber eine Grobheit, zum größeren Ruhme der engmarxistischen Dialektik. Der Leser kann sich darnach einen Begriff machen von der Sorgfalt und Gründlichkeit, mit der Plechanow den Beweis unserer Oberflächlichkeit liefert.

Um das Maß voll zu machen und Plechanows Methode in ihrer ganzen undialektischen Glorie leuchten zu sehen, muß man einige Seiten in seiner Kritik weiter blättern bis zu der Stelle, an welcher er sich plötzlich besinnt, daß der Kern meines Artikels jenes Verdienst Dietzgens ist, welches ich mir nach Plechanows Ansicht selbst hätte erwerben können, wenn ich das Zeug dazu hätte. Er besinnt sich dort darauf, weil er bestreiten will, daß Dietzgen den Marxismus erweitert hat. Seine Dialektik besteht also darin, sich zu rechter Zeit für seine polemischen Zwecke an den Kern meines Artikels zu erinnern oder denselben zu übersehen, wie es ihm gerade in den Kram paßt.

Indem Plechanow schreibt, daß die marxistische Erkenntnistheorie unausgearbeitet geblieben ist, sagt er nur die halbe Wahrheit. Sie ist nicht von den Engmarxisten ausgearbeitet worden. Wohl aber ist sie von Josef Dietzgen ausgearbeitet worden, wie wir an anderer Stelle dieser Schrift nachweisen werden. Plechanow bezeugt durch seine Erklärung offen, daß ihm die Bedeutung Dietzgens vollkommen entgangen ist.

Marx und Engels haben nur ganz allgemein angedeutet, daß der menschliche Geist auf natürlichen Grundlagen ruht, und oft haben sie als diese Grundlagen die wirtschaftlichen Verhältnisse so nachdrücklich bezeichnet, daß darüber die Grundlage der wirtschaftlichen Verhältnisse selbst, nämlich das Weltall, fast aus der Betrachtung verschwand. Auch haben weder Marx, noch Engels, noch irgend ein Engmarxist je einen systematischen Beweis für den elementaren Zusammenhang von Menschengeist, Wirtschaftssystem und Weltall geliefert.

Sie haben die Materialisten und Idealisten ihrer Zeit und der

Vergangenheit kritisch betrachtet, aber das Resultat dieser Betrachtungen nur in weit verstreuten Bemerkungen, welche neben dem Haupttext ihrer ökonomischen und historischen Werke herlaufen, durchblicken lassen. Selbst wo die Philosophie direkt der Gegenstand der Besprechung ist, wie in der »Heiligen Familie«, im »Elend der Philosophie«, im »Anti-Dühring«, im »Feuerbach«, wird nirgend eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Philosophie auf historisch-materialistischer, noch weniger auf dialektisch-monistischer Grundlage, gegeben, auch wird nirgendwo eine durchgreifende Analyse der Erkenntnistheorien oder eine grundlegende Darstellung einer marxistischen Erkenntnistheorie geboten. Eine selbständige marxistische Erkenntnistheorie wird nur flüchtig angedeutet, aber nicht durch wissenschaftliche Belege auf dialektisch-monistischer Grundlage sicher gestellt. Nur durch historische Werke wird der Einfluß wirtschaftlicher Veränderungen auf das Geistesleben der Menschen bewiesen, aber nicht in solcher Weise, daß damit Menschengeist und Menschengesellschaft als Weltelemente bloßgelegt werden. Vielmehr schweift Engels im »Feuerbach« bei der Darstellung der Marxschen Philosophie sofort von der erkenntnistheoretischen Seite der Frage weg und leitet den Leser auf das gesellschaftliche Gebiet hinüber. Auch im »Anti-Dühring« geschieht dasselbe. Im ganzen Werk ist nicht ein einziges Kapitel, das sich systematisch mit Erkenntnistheorie beschäftigt. Im dritten Abschnitt, wo die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus auseinandergesetzt wird, ist sie ausdrücklich als Gesellschaftstheorie gefaßt, gerade wie im »Feuerbach«.

Selbst das bewußte philosophische Manuskript ist unvollständig geblieben, wie Engels in seiner Vorrede zum »Feuerbach« selbst angibt. Das Werk sollte die nachhegelsche Philosophie kritisieren, ließ aber den Teil über Feuerbach unvollendet. Dieser Teil wurde erst von Engels im »Feuerbach« nachgeholt, und auch dort nur sehr summarisch abgetan. Als eine erschöpfende Darstellung der Philosophie Hegels und Feuerbachs kann dies Werk nicht gelten, und sollte es auch wohl nicht, da es ja im Grunde nur eine Buchbesprechung war.

In den Marxschen Thesen zu »Feuerbach« ist nach Engels' eigener Aussage nur der Keim der neuen Philosophie angedeutet. Als Grundlage für eine marxistische Erkenntnistheorie mögen sie im Kopfe ihres Verfassers einen wichtigen Platz eingenommen haben, aber für die Beurteilung der Frage, wie die Marxsche Er-

kenntnistheorie ausgesehen haben würde, wenn sie ausgearbeitet worden wäre, bieten diese Thesen doch nur sehr dürftiges Material, denn sie sind zu flüchtig verfaßt und zu wenig zusammenhängend, um als Beweismaterial gegen uns zu dienen. Wir kommen auf diesen Punkt noch zurück.

Um die Unzulänglichkeit dieser Fassung der Marxschen Erkenntnistheorie zu empfinden, braucht man noch nicht vom Nur-Marxismus zum dialektischen Naturmonismus fortgeschritten zu sein. Man braucht noch nicht einmal sehr tief in den Marxismus selbst eingedrungen zu sein. Selbst wenn man diese wenigen von Plechanow angeführten und in die Werke unserer geistigen Väter lose eingestreuten Sätze als Erkenntnistheorie gelten lassen will, aus Achtung vor den übrigen umfassenden Werken von Marx und Engels, so muß sich doch jeder Unbefangene sagen, daß diese Erkenntnistheorie nicht viel mehr als eine unbewiesene Behauptung ist, welche theoretisch und praktisch noch der Begründung sehr bedarf.

Nicht nur fehlt es bei Marx, Engels und ihren direkten Nachfolgern an einer dialektischen Erkenntnistheorie, sondern der Mangel einer solchen macht sich in ihrer Theorie und Praxis sehr deutlich fühlbar, was ja kein Wunder ist. Das hindert aber Plechanow nicht, uns diese zerstreuten und lückenhaften Sätze als eine maßgebende und wissenschaftlich beachtenswerte Erkenntnistheorie entgegen zu halten, dagegen die systematische Lebensarbeit des Marxisten Josef Dietzgen auf diesem Gebiete mit einer oberflächlichen Gebärde abzutun, weil sie angeblich nichts enthält, was nicht schon von Marx, Engels oder Feuerbach besser gesagt worden wäre.

Wie sich dies in Wirklichkeit verhält, werden wir später sehen. Hier will ich nur dies Streiflicht auf die lustige Dialektik des Genossen Plechanow werfen, der vom hohen Roß herab die philosophische Peitsche über uns schwingen will, dabei aber fortwährend herabpurzelt und sich selbst die Ohren blutig schlägt.

Seine zweite Behauptung, daß ich die historischen Quellen des historischen Materialismus nicht kenne, ist ebenso erfunden wie seine erste. Schon vor Jahren habe ich in Wort und Schrift dem amerikanischen Proletariat vorgetragen, was ich in meinem vor zwei Jahren erschienenen Schriftchen über »Wissenschaft und Revolution« mit den folgenden Worten ausgedrückt habe: »Historisch überragen die französischen und englischen Utopisten auch

ihre späteren Nachahmer, die Bellamy und Grönlund, denn sie sahen weiter und hatten einen größeren politischen Einfluß, weil sie zu einer Zeit kamen, in der gerade ihre Ideen am besten auf den Gesichtskreis des Proletariats zugeschnitten waren. In philosophischer Beziehung waren diese Männer die Erben Lockes und seiner französischen Schule. Wer die Wurzeln der modernen sozialdemokratischen Philosophie sucht, wird sie hier finden. Niemand wußte dies besser als Marx und Engels. Diese Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus verwarfen den Idealismus der klassischen deutschen Philosophie, verknüpften ihre Entwicklung mit den Materialisten des 18. Jahrhunderts, gingen zum Humanismus Feuerbachs über und kamen dann zu einer selbständigen wissenschaftlichen Gesellschaftstheorie.« Dann folgen lange Auszüge aus der »Heiligen Familie«, in denen Marx und Engels ihre Stellung zu den französischen Materialisten darlegten. Ferner habe ich im Kapitel 14 derselben Schrift die individuelle Entwicklung des Selbstbewußtseins in Marx und Engels skizziert, unter Hinweis auf Mehrings Kommentare zum »Nachlaß.«

In meinem Schriftchen »Dialektisches«, welches im Jahre 1907 in Deutschland und Rußland erschienen ist und Plechanow zugänglich war, lange ehe er seine Kritik dieses vereinzelten Artikels von mir schrieb, heißt es im Kapitel über »Marxismus, Darwinismus, Dialektischer Monismus«: »Marx nahm die Hegelsche Methode an. Aber er drehte das Hegelsche System um, indem er materielle Dinge zur Grundlage des Entwicklungsganges machte und Ideen als geistige Spiegelbilder wirklicher Vorgänge betrachtete. Dann wandte er diese auf die Füße gestellte Theorie vornehmlich auf die gesellschaftliche Entwicklung an und legte ihre spezifischen Formen dar.«

Außerdem habe ich ja selbst in dem von Plechanow kritisierten Artikel auf diesen Zusammenhang hingewiesen.

Ich kenne also sehr wohl die idealistische wie die materialistische Quelle des historischen Materialismus und seine unvollständige Erkenntnistheorie, und habe lange vor Plechanows Kritik den Beweis geliefert, daß ich diese Kenntnis besitze. Wenn Plechanow angesichts dieser sehr leicht festzustellenden Tatsachen angibt, ich sei mit der philosophischen Herkunft der Marxschen Theorie nicht bekannt und wisse nicht, was die ursprüngliche Auffassung des Bewußtseins bei Marx sei, oder wenn seine Gedankenlosigkeit so weit geht zu behaupten, ich sage selbst, daß ich es nicht wisse, so ergibt sich, daß Plechanows Erkenntnistheorie, Denkmethode

und Dialektik lückenhaft und metaphysisch ist. Für diesen Zweck genügt die Feststellung der einfachen Tatsachen, wie ich sie oben gegeben habe und weiter geben werde.

Diese Feststellung zeigt sehr deutlich, daß Plechanow drauflosgeschrieben hat, ohne sich auch nur oberflächlich über meine literarische und organisatorische Tätigkeit in den Vereinigten Staaten zu informieren. Diese Art des Vorgehens ist bei ihm natürlich auch historische Notwendigkeit. Es liegt wohl so in seiner »Natur«, und die engmarxistische Erkenntnistheorie und Dialektik gibt ihm nicht die Kraft, seine »Natur« von diesen kleinlichen und widerwärtigen Elementen zu reinigen. Ich mache ihm daher auch keinen Vorwurf aus seiner Handlungsweise, sondern bemühe mich vielmehr, die Plechanow unbewußten Quellen seiner »Natur« aufzudecken.

Um mich bei den Lesern seiner Kritik herabzusetzen, macht mir Plechanow die folgenden, für die engmarxistische Dialektik charakteristischen Komplimente: »Dazu ist zu guterletzt — last not least — Untermann in der Philosophie nicht einmal ein Dilettant, sondern einfach . . . ein nichtswissender Philister.« Und weiter: »Was dagegen all die Untermanns, Dauges, Orloffs, und andere anlangt, so erklärt sich ihre Neigung zur erwähnten Ergänzung als Produkt einfacher Unwissenheit, Schwäche des philosophischen Gedankens und literarische Unvorsichtigkeit.«

Ich habe zur Genüge dargetan, und werde im Laufe dieser Antikritik noch weiter überzeugend nachweisen, daß ich nicht nur die Werke von Marx und Engels und ihrer philosophischen Vorgänger kenne, sondern auch diejenigen Plechanows und anderer hervorragender Marxisten, daß Plechanow aber Dietzgen nur oberflächlich und meine Schriften überhaupt nicht studiert hat. Wer von uns beiden also am oberflächlichsten mit seinem Gegenstand bekannt ist, und daher aus Unwissenheit und literarischer Unvorsichtigkeit geschrieben hat, kann der Leser danach selbst beurteilen. Was meine philosophische Befähigung im Vergleich mit derjenigen Plechanows betrifft, so werde ich im Nachstehenden noch Gelegenheit haben, darzutun, auf wessen Seite die »Schwäche des philosophischen Gedankens« ist.

Unter allen Umständen aber sei es ferne von mir, ihn wegen seiner Irrtümer und Inkonsequenzen auf diesem Gebiete einen »Philister« zu nennen. Einmal kann ich das Wort »Philister« gegen niemanden als Vorwurf schleudern, der aus historischen Gründen

ein Philister sein muß, würde also selbst einen bürgerlichen Denker nicht mit dieser Bezeichnung verletzen wollen, viel weniger einem Genossen gegenüber diesen Ausdruck gebrauchen. Zweitens will ich ja gerade beweisen, daß Genosse Plechanow ein echter Engmarxist ist, und daß seine Denkmethode und Ausdrucksweise nur darum so barbarisch sind, weil die engmarxistische Dialektik das Erkenntnisproblem nicht ausgearbeitet hat und daher auch noch metaphysisch-ideologisch angehaucht sein muß.

Wenn Plechanow nicht ohne bittere Polemik, persönliche Verunglimpfung, anmaßende Selbstüberhebung, unbewiesene und unbeweisbare Anspielungen, zur Widerlegung seiner Gegner von ihm selbst erfundene Behauptungen, usw., auskommen kann, selbst seinen marxistischen Mitkämpfern gegenüber, so ist das eben ein Beweis der Lückenhaftigkeit seiner theoretischen Grundlage, der engmarxistischen Dialektik. Ich mache ihm durchaus keinen Vorwurf daraus, und werde ihm keine Vorlesungen über den guten Ton halten, wie es manche Genossen anderen, pompös wie er auftretenden Literaten gegenüber so oft getan haben. Solche Manieren, wie er sie zur Schau trägt, sind natürliche Produkte seiner Denkmethode und der unvollkommenen Erkenntnistheorie, auf welcher sich seine Methode aufbaut.

Wenn Plechanow eine wissenschaftliche (dialektisch-monistische) Erklärung desjenigen Teiles meines Gedankenlebens geben wollte, welcher nach seiner Ansicht nicht auf der Höhe des Marxismus steht, wie er denselben vertritt, so mußte er vor allem jede verächtliche Anspielung vermeiden, welche als feststehend vorwegnahm, was er gerade erst beweisen sollte. Dann mußte er den Nachweis führen, daß ich die Grundsätze und die Forschungsmethode des Marxismus weder klar erfaßt noch richtig angewandt hatte. Soll ein solcher Nachweis eine Grundlage für eine persönliche Wertung meiner Geisteskräfte liefern, so muß er die Gründe klarlegen, welche meinen Aufstieg zur Meisterschaft des Marxismus verhindert haben.

Um diesen Nachweis führen zu können, muß Plechanow aber eine klar ausgearbeitete Erkenntnistheorie haben, welche es ihm möglich macht, die verschiedenen Seiten meines Geisteslebens zu prüfen nach ihrer physischen und psychischen Beschaffenheit, ihrer biologischen und sozialen Herkunft, ihrer gegenseitigen relativen und absoluten Bedeutung als Produkte des »Höheren, Dritten«, welches bei ihm die wirtschaftlichen Verhältnisse, und bei uns die Weltverhältnisse sind.

Da er aber nach seinem eigenen Geständnis eine solche Erkenntnistheorie von Marx nicht erhalten hat, da er ferner weder über meine biologische noch meine soziale Geistesentwicklung etwas aus eigener Erfahrung weiß, da er endlich weiter keinen Ausdruck meines Geisteslebens kennt als diesen vereinzelten Artikel, und selbst diesen nur sehr oberflächlich, so besitzt er ein zu dürftiges Tatsachenmaterial, um sich ein so verletzend absprechendes Urteil über mich zu erlauben, wie er es getan hat.

Er ist ausschließlich darauf angewiesen, mein marxistisches Verständnis nach diesem einen, von mir selbst als Vorarbeit bezeichneten Artikel zu beurteilen.

Statt nun aber diesen Artikel ruhig und sachlich zu behandeln, greift Plechanow zur Erfindung, sucht einseitig einzelne Stellen meines Artikels heraus, welche seinen Erfindungen einen Schein von Wahrheit verleihen, und würzt dieses Gericht von Erfindung und Entstellung recht kräftig mit persönlichen Grobheiten.

III. Kapitel:

Eugen Dietzgen und Plechanow.

Eugen Dietzgen gegenüber zieht Plechanow ein etwas milderes Register auf als bei mir, denn für ihn fühlt er eine »persönliche Sympathie«. Indessen ist Plechanow auch hier überzeugt, daß er meinen Freund und Kampfgenossen erst über die Geschichte des Materialismus, und besonders über diejenige der metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, aufklären muß, da Eugen Dietzgen nach der Ansicht unseres Kritikers in diesem Fache ebenso unwissend ist wie ich.

Trotz aller persönlichen Sympathie, welche ja nicht wegzuwerfen ist, schiebt Plechanow also meinem Freunde ungefähr dieselben Dummheiten in die Schuhe, wie mir, nur nicht ganz so grob und hämisch. Die eristische Dialektik bleibt aber dieselbe bei ihm, und an logischen Purzelbäumen, wie wir sie schon auf vorhergehenden Seiten bei Plechanow aufgezeigt haben, fehlt es hier auch nicht. Das ist insofern angenehm, als dadurch die sonst etwas ernste Diskussion mit genügender Heiterkeit gewürzt wird, um die Lektüre sowohl unterhaltend als auch belehrend zu machen.

Eugen Dietzgen soll in seinem Vorwort zur russischen Ausgabe des »Acquisits« das Verhältnis Josef Dietzgens zu Marx und Engels ganz falsch dargestellt haben. Eugen Dietzgen sagt nämlich, daß das Werk seines Vaters »eine wichtige Ergänzung des Marxismus ist«. Damit stellt er das Verhältnis seines Vaters zu den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus genau so dar, wie Josef Dietzgen selbst es aufgefaßt wissen wollte. Das beweist allerdings noch nicht, daß es auch wirklich so war, sondern nur, daß Josef Dietzgen selbst so dachte. Denn was ein Mensch selbst von sich hält, stimmt durchaus nicht immer mit dem überein, was er wirklich ist.

So kann sich auch Josef Dietzgen über seine Stellung zu Marx und Engels getäuscht haben. Wie täuscht man sich in einem solchen Falle? Von einer Selbsttäuschung kann hier doch nur dann gesprochen werden, wenn sich nachweisen läßt, 1. daß Josef Dietzgen eine falsche Auffassung von Marx und Engels hatte; 2. daß

er nur auf denselben Gebieten gearbeitet hat wie Marx und Engels; 3. daß er auf diesen Gebieten nichts gesagt hat, was nicht schon von Marx und Engels vorweggenommen war.

Zu Punkt 1 haben wir aber das gegenteilige Zeugnis von Marx in seinem zweiten Vorwort zum ersten Bande des »Kapital«, daß Josef Dietzgen in ökonomischer Hinsicht ein vorzüglicher Marxist war, und dazu paßt das Geständnis Josef Dietzgens, daß er seine Ökonomie fertig von Marx übernommen hätte. Marx und Dietzgen beurteilten also ihre gegenseitige Stellung übereinstimmend, so weit es sich um die Ökonomie und deren Folgen für die geschichtliche Entwicklung handelt. Sollten sie sich etwa beide getäuscht haben und nur Plechanow im Besitz des Geheimnisses sein, daß es so ist und warum es so ist?

Was die philosophische Seite des Marxismus anbetrifft, so haben wir das Zeugnis von Engels im »Feuerbach«, daß Josef Dietzgen die Dialektik des historischen Materialismus unabhängig von ihm und Marx entdeckt hatte. Damit stimmt Dietzgens eigene Aussage überein, daß er auf philosophischem Gebiete seine eigenen Wege ging und daß dasjenige, was er über Denkkunst zu sagen hatte, seine »eigenste Arbeit und Entdeckung« war.

Diese Aussage Josef Dietzgens und dieses Zugeständnis von Engels enthalten mehr als zur Beantwortung von Punkt 1 nötig ist, wie wir gleich sehen werden. Worauf es uns hier ankommt, ist nur der Beweis, daß Josef Dietzgen seine Stellung zum Marxismus ebenso auffaßte, wie die Begründer des Marxismus die ihrige zu Dietzgen, soweit es sich um das dem engeren Marxismus und dem proletarischen Monismus Gemeinsame handelt. Eine falsche Auffassung Josef Dietzgens über diesen Punkt ist demnach ausgeschlossen. Wenn Eugen Dietzgen also der Ansicht ist, daß die Dialektik Josef Dietzgens, soweit sie mit den allgemeinen Grundsätzen und der Methode der marxistischen Gesellschaftswissenschaft innerhalb relativer Zusammenhänge zu tun hat, mit derjenigen von Marx und Engels identisch ist, so stellt er dieses Verhältnis genau so dar, wie die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus und Josef Dietzgen selbst es dargestellt haben. Der Marxismus und der dialektische Monismus haben aber nicht nur Gemeinsames, sondern auch Verschiedenartiges, wie wir sehen werden. Dies Verschiedenartige ist das für ihre Unterscheidung Typische. Über ihre Stellung zu diesem Verschiedenartigen der Dietzgenschen Philosophie haben sich Marx und Engels nirgendwo ausgesprochen. Josef

Dietzgen selbst hat aber mehrfach darauf hingewiesen. Wir kommen hierauf noch zurück.[1]) Auf jeden Fall war Dietzgen in der Lage zu wissen, ob sich seine Philosophie von der Marxschen unterschied, und wie sie sich unterschied. Denn da er nach dem übereinstimmenden Zeugnis von Marx und Engels ein Marxist und mit der marxistischen Methode durch selbständige Forschung vertraut war, so war er auch in der Lage zu beurteilen, worin seine Philosophie über den von den Begründern des Marxismus beackerten Boden hinausging. Es sind natürlich diese Verschiedenheiten, auf welche Eugen Dietzgen seine Stellung gründet, daß Josef Dietzgen den Marxismus ergänzt und erweitert, und nicht das Gemeinsame, auf Grund dessen Plechanow uns vordoziert, daß Dietzgen nichts Neues gesagt hat. Damit ist Punkt 1 in einer Weise erledigt, welche für Plechanow kein Entschlüpfen möglich macht, trotz aller eristischen Dialektik.

Im Punkte 1 bestand also keine Selbsttäuschung bei Josef Dietzgen oder bei seinen Schülern. Wie steht es nun mit Punkt 2? Hat Josef Dietzgen nur auf demselben Gebiete gearbeitet, wie Marx und Engels? Im »Feuerbach« sagt Engels, daß die Dialektik, wie er und Marx sie schließlich auffaßten, sich reduzierte auf die Kenntnis der allgemeinen Bewegungsgesetze, d. h. der Bewegungsgesetze der Außenwelt sowohl als derjenigen des menschlichen Denkens, und daß diese beiden Gesetze zwar im Wesen gleich sind, soweit es sich um die Naturbasis handelt, aber sich in verschiedener Weise ausdrücken, indem der Mensch diese Gesetze bewußt gebrauchen kann, während sie in der Natur, und vor ihm und Marx in der Geschichte, nur unbewußt vorkommen, so daß die Dialektik also endlich der bewußte Widerschein der wirklichen Naturdialektik wurde.

Wir wollen hier nicht weiter untersuchen, wie weit diese Darstellung von Engels selbst dialektisch ist, und wie weit nicht. Uns ist es hier hauptsächlich um die beiden Seiten seiner Dialektik zu tun, wie er sie sieht, nämlich die unbewußte natürliche, einschließlich der historischen vor ihm, und das bewußte menschliche Denken. Lassen wir diese Einteilung einstweilen gelten, ohne zu untersuchen, was denn eigentlich bewußt und unbewußt bedeuten, und fragen wir: Auf welchem dieser Gebiete haben sich Marx und Engels, auf welchem Josef Dietzgen vorwiegend betätigt?

In seiner Doktor-Dissertation, der »Heiligen Familie«, dem »Elend

[1]) Siehe namentlich das I. Kapitel des dritten Teils. Der Herausgeber.

der Philosophie«, und seinen Thesen zu »Feuerbach« hat sich Marx mit der Erkenntnisfrage beschäftigt, doch nur in zerstreuten Bemerkungen, in denen er seine Erkenntnistheorie angewandt hat. Aber systematisch begründet hat er seine Erkenntnistheorie nicht. Keines dieser philosophischen Werke enthält eine systematische Aufklärung des bewußten Denkens auf materialistisch dialektischer Grundlage. Sie sind alle mehr oder weniger polemisch gehalten, und hinter dieser Polemik steht im Kopfe von Marx eine bestimmte materialistische Erkenntnistheorie. Aber diese Erkenntnistheorie hat sich nur fragmentarisch betätigt. Sicherlich hätte Marx aus diesen Fragmenten etwas gemacht, wenn er die Zeit dazu gefunden hätte. Leider hat er aber keine Gelegenheit dazu gefunden. Alle seine Hauptwerke sind ökonomisch und geschichtlich und haben nicht das Wesen des bewußten menschlichen Denkens zum Gegenstande.

Engels hat nur im »Anti-Dühring« und im »Feuerbach« mit dem bewußten Denken zu tun. Wie wir schon in den vorhergehenden Kapiteln angedeutet haben, ist dort nirgendwo eine systematische Darstellung des Wesens des bewußten Denkens geliefert. Es sind nur kurze polemische Andeutungen gemacht, die wie bei Marx auf einer bestimmten materialistischen Theorie der menschlichen Erkenntnis fußen und mehr oder weniger berechtigte Schlüsse anregen mögen, wie die Marxsche oder Engelssche Erkenntnistheorie ausgesehen haben würde, wenn . . . . . Ja, wenn . . . . aber sie ist Fragment und Andeutung geblieben. Sonst hat Engels, wie Marx, nur ökonomische und historische Schriften hinterlassen, welche die Bewegungsgesetze eines Teils der Außenwelt, nämlich des historisch-ökonomischen, darstellen.

Soweit also Marx und Engels eine dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie und eine über ihre Gesellschaftswissenschaft hinausgehende Weltdialektik hatten, kennen wir dieselbe nur an ihren Resultaten, an ihrer Anwendung, und nur daran können wir sie messen. Damit ist ein weites Feld für Kontroversen geöffnet. Es blieb aber noch die theoretische Darstellung des bewußten Denkens als einer Bewegung im allgemeinen Weltzusammenhang, also die Darstellung des materialistisch-dialektisch bewußten Denkens durch sich selbst, innerhalb des historisch-ökonomischen Prozesses als eines Teils der ganzen Naturdialektik, zu vollbringen. Was ist das Wesen des bewußten Denkvermögens, mittels dessen ein Proletarier zum Klassenbewußtsein kommt? Die engeren Marxisten haben nur einen kleinen Teil des proletarischen Bewußtseins auf-

gehellt, indem sie die ökonomisch-historischen Zusammenhänge aufdeckten, welche in der Regel zum proletarischen Klassenbewußtsein und somit zum politischen Klassenkampf und zum Sozialismus führen. Aber das Grundwesen des menschlichen Bewußtseins selbst, das Weltbewußtsein als die Grundlage des Klassenbewußtseins, das bewußte menschliche Denken als ein Produkt der gesamten Weltentwicklung, haben sie nirgends erschöpfend und überzeugend behandelt. Die Auffassung, daß dies der wirkliche Zusammenhang war, kommt überall in ihren Werken zum Durchbruch. Dieselbe Auffassung findet sich aber auch schon bei anderen Philosophen lange vor ihnen, wie Plechanow an anderer Stelle selbst zugibt, wo er Dietzgen eins auswischen will. Damit ist noch lange nicht bewiesen, daß diese Auffassung auch stichhaltig ist. Der theoretische Beweis dafür muß ebensogut geliefert werden, wie der theoretische Beweis für die Richtigkeit der Klassenkampftheorie geliefert wurde. Das ist auf engmarxistischer Seite nicht geschehen.

Indem Dietzgen aber sagte, daß er auf philosophischem Gebiete seine eigene Entdeckung machte, und Engels, daß Dietzgen unabhängig von Marx und ihm selbst die materialistische Dialektik entdeckte, war schon gesagt, daß Dietzgen diese Entdeckung auf einem Gebiete machte, das von Marx und Engels nicht erschöpfend behandelt worden war. Denn wenn die philosophischen Arbeiten der Begründer des Marxismus ebenso erschöpfend gewesen wären, wie ihre historisch-ökonomischen Werke, so hätte Josef Dietzgen seine Erkenntnistheorie und Weltdialektik ebenso fertig von Marx übernehmen können wie seine Ökonomie und Geschichte. Das ging aber nicht, denn eine bestimmt ausgearbeitete Erkenntnistheorie und Weltdialektik existierte nicht bei Marx und Engels. So erforschte Josef Dietzgen also die Zusammenhänge auf diesen Gebieten selbständig. Er wandte die selbständig von ihm ausgearbeitete dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie auch selbständig an, und kam damit zu Resultaten, deren gründliche Kenntnis dem Genossen Plechanow sehr zu wünschen wäre.

Josef Dietzgens Erstlingswerk auf diesem Gebiete war »Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit«, in welchem er gerade das von Marx und Engels unausgearbeitet gelassene Spezialproblem der Erkenntnis gründlich aufhellte, und zwar in einer Weise, welche Engels zu dem Geständnis veranlaßte, daß Dietzgen die materialistische Dialektik selbständig entdeckt hat. Also war Dietzgens Erkenntnistheorie anerkanntermaßen eine marxistische, und daher

nicht nur derjenigen der metaphysischen Materialisten ebenso überlegen, wie die Marx-Engelssche fragmentarische Erkenntnistheorie, sondern auch dieser Marx-Engelsschen selbst ebenso überlegen, wie das fertige Kunstwerk dem angefangenen Marmorblock. Alle Mißliebigkeiten Plechanows gegen Dietzgens Erkenntnistheorie ändern an diesen Tatsachen nichts, sondern schlagen nur der marxistischen Dialektik und der historischen Wahrheit ins Gesicht. In der Tat bietet erst Dietzgens Erkenntnistheorie eine wissenschaftliche Grundlage für die dialektische Zusammenfassung der Resultate der physiologischen Psychologie und der evolutionären Seelenmechanik, d. h. für die philosophische Zusammenfassung der Frage, was denn eigentlich bewußt und unbewußt bedeutet. Bei dieser Zusammenfassung wird sich zeigen, daß das Engelssche Schema von einer bewußten und unbewußten Seite der Naturdialektik mehr metaphysisch als materialistisch dialektisch ist.[1])

Wenn schon in dieser Hinsicht die Arbeit Josef Dietzgens eine »wichtige Ergänzung« des Marxismus ist, so verdient sie diesen Namen noch mehr durch sein philosophisches Hauptwerk, »Das Acquisit der Philosophie«. In diesem Werke machte Dietzgen praktischen Gebrauch von seiner Erkenntnis des Wesens der menschlichen Bewußtseinsarbeit, indem er zeigte, wie dieses Wesen mit dem Wesen der ganzen Weltbewegung, einschließlich der historisch-ökonomischen, einheitlich zusammenhängt und trotz aller wirklichen Widersprüche doch ein Teil des Weltorganismus ist. Wo Marx und Engels auf diesen Zusammenhang hinweisen, sagen sie nur, daß, aber nicht wie er besteht, oder begnügen sich im besten Falle nur mit kurzen Andeutungen über das Wie. Josef Dietzgen dagegen entfaltet das Problem systematisch und hellt es auf bis auf den letzten, den universalen, Grund. Damit errichtete er das dialektische Knochengerüst der wissenschaftlichen Philosophie, welche erst ein Zusammenfassen aller Wissenschaften, einschließlich der Marxschen Gesellschaftswissenschaft, möglich macht. Punkt 2 erledigt sich also mit der Antwort, daß sich Josef Dietzgen vornehmlich auf dem Gebiete betätigt hat, welches Marx und Engels nur gestreift haben. Eine Selbsttäuschung Josef Dietzgens über diese Tatsache ist ebenso ausgeschlossen, wie ein Irrtum seiner Schüler über diesen Sachverhalt.

Nun bleibt noch Punkt 3 zu untersuchen. Wenn Josef Dietzgen auf ökonomischem Gebiete ein Marxist war, und wenn er auf seinem Spezialgebiete unabhängig von Marx und Engels die materia-

[1]) Siehe das II. Kapitel im dritten Teil. Der Herausgeber.

listische Dialektik anwandte, und zwar in solcher Weise, daß Engels ihm Anerkennung dafür zollte, dann stehen wir vor der folgenden Frage: Kann ein Marxist, welchem die Begründer des Marxismus durch besondere Erwähnung an hervorragender Stelle ein Denkmal ihrer Hochachtung errichten, und welcher sich sein Leben lang einem von denselben vernachlässigten Spezialgebiete widmet, nichts weiter über dieses Gebiet sagen als seine Kollegen, die auf diesem Gebiete nur Bruchstücke geliefert haben? Das wäre doch nur dann möglich, wenn er nicht unabhängig von den anderen zu seinen Grundgedanken gekommen wäre, sondern ihnen nur die abgerissenen Sätze nachgeplappert hätte, die sich in ihren Werken verstreut vorfinden. Und dann wäre er sicherlich kein Spezialist und verdiente auch keine besondere Beachtung. Wenn er aber nicht nur sein Spezialgebiet erkenntniskritisch selbst begründet, sondern auch die Resultate dieser Erkenntniskritik zu einer Erweiterung des marxistischen Gesichtskreises benutzt, dann kann von einem bloßen »Auslegen« der Fragmente der anderen gewiß nicht die Rede sein. Daß Dietzgen auf eigenen Füßen steht, ist also unbestritten. Es wird sich denn auch bei der Besprechung seiner Erkenntnistheorie zeigen, daß sie nicht nur manches sagt, was Marx und Engels in ihrer abgerissenen Manier auch hier und da gesagt haben, sondern auch manches, was bei ihnen nicht zu finden ist, und was Plechanows dialektische Forschungsmethode nicht entdeckt hat, obgleich es der Kern der Dietzgenschen Dialektik ist, welcher sie typisch von der Marxschen Dialektik unterscheidet.

Plechanow fühlt auch selbst bei diesem Punkte seines Angriffs auf Eugen Dietzgen, daß seine Kritik auf sehr wackeligen Füßen steht. Er verhaspelt sich gründlich und versucht vergeblich, sich mit Verlegenheitsphrasen aus der Patsche zu ziehen. In demselben Atem, in welchem er gegen Eugen Dietzgens angeblich falsche Auffassung des Verhältnisses Josef Dietzgens zu Marx und Engels donnert, stellt er es selbst ebenso dar, soweit es sich um gewisse Unvollkommenheiten des Marxismus handelt, nur daß er sich einbildet, diese Unvollkommenheiten existierten nicht.

Eugen Dietzgen sagt nämlich: »Marx und Engels glaubten, daß sie mit dem letzten idealistischen Spuk geräumt hätten, nachdem sie ihn aus der Geschichtsauffassung vertrieben. Das war ein Irrtum. Denn der metaphisische Spuk fand noch einen Schlupfwinkel in dem unaufgeklärten Wesen des menschlichen Geistes und in dem damit wesensverwandten und engverknüpften Weltganzen. Hieraus ver-

mochte ihn allein eine wissenschaftlich kontrollierbare Erkenntniskritik zu verjagen. Zwar hat Engels im »Anti-Dühring« konstatiert, daß der Keim zu einer dialektisch-materialistischen Weltanschauung enthalten ist im historischen Materialismus, indes ist dieser der Hauptsache nach nur Anleitung zur Erforschung der gesellschaftlichen Entwicklung und eine Gesellschaftsauffassung geblieben, bis er durch Josef Dietzgens Erkenntniskritik zur Weltanschauung erweitert wurde. Der Keim zur induktiv-dialektischen Denkmethode und Weltanschauung, welche die Eigenschaften aller Erfahrungsobjekte in ihren besonderen Eigentümlichkeiten ebenso streng unterscheidet wie in ihren allgemeinen Berührungspunkten bis zum letzten, dem universalen Zusammenhang, organisch-einheitlich verknüpft — welche Weltanschauung und Denkmethode wir kurz proletarisch-naturmonistisch nennen — war im historischen Materialismus nur so enthalten, wie etwa mit dem Hauptteil eines Organismus dessen übriger Zusammenhang angedeutet ist. Der Gesamtweltzusammenhang mußte daher noch aufgezeigt werden, und das geschah erst durch die erkenntniskritische Arbeit Dietzgens. Dem historischen Materialismus und seiner Dialektik fehlte vor allem der die letzte Klärung vermittelnde universell-organische oder kosmische Gesichtspunkt.«

Was hat Plechanow auf diese ruhige, klare, und den Tatsachen peinlich gerecht werdende Darstellung Eugen Dietzgens zu antworten? »Als Engels schrieb, daß der historische Materialismus den Idealismus aus seinem letzten Schlupfwinkel vertrieben, d. h. aus der Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft, stand für ihn der Triumph des Materialismus über den Idealismus in dessen Beziehungen zur ‚Natur des Weltalls' und des menschlichen Geistes außer Zweifel. Engels war ein überzeugter Materialist.«

Anstatt zu beweisen, daß Marx und Engels durch eine dialektische Erkenntnistheorie und Weltanschauung die letzten Überreste der Metaphysik überwunden hatten, sagt Plechanow vielmehr, daß sie die Metaphysik nur aus der Gesellschaftswissenschaft entfernten und damit den metaphysischen Spuk entgültig beseitigt zu haben glaubten. Eugen Dietzgen stellt diese Tatsache also ganz richtig dar, und zieht nur die logischen Folgerungen daraus, wenn er sagt, daß die Gesellschaftswissenschaft selbst noch nicht ganz frei von Metaphysik ist, solange der Marxismus noch keine grundlegende Erkenntnistheorie und Weltdialektik ausgearbeitet hat. Eben-

sowenig beweist Plechanow, daß es eine völlig von Metaphysik freie Gesellschaftswissenschaft geben kann ohne eine gründliche Erkenntnistheorie und Weltdialektik. Er weicht dieser geraden Frage aus und ergeht sich in Redensarten, die gar nichts beweisen. Nicht Eugen Dietzgen stellt das Verhältnis seines Vaters zu Marx und Engels falsch dar, sondern Plechanow faßt Josef Dietzgen und Eugen Dietzgen falsch auf und stellt ihre Ansicht ganz verdreht dar, um dann dasselbe zu sagen, aber etwas anderes zu meinen.

Daß Engels ein überzeugter Materialist war, bezweifeln wir am allerletzten. Plechanow ist jedenfalls auch ein überzeugter Materialist. Das hindert ihn jedoch nicht, inkonsequent, oberflächlich und eristisch statt dialektisch zu denken, Und selbst der überzeugteste und gewissenhafteste Materialist muß in solche Denkfehler verfallen, solange ihm nicht eine gründlich ausgearbeitete Erkenntnistheorie in Fleisch und Blut übergegangen ist. Eine solche Erkenntnistheorie hatte aber weder Marx noch Engels. Also konnten sie auch trotz ihres überzeugten Materialismus nicht die letzten metaphysischen Überreste aus dem Marxismus entfernen. So sehr sich Plechanow auch gegen diese Erkenntnis sträubt, er selbst ist ein lebendes Beispiel für ihre Richtigkeit.

Natürlich glaubte Engels fest an den Sieg des dialektischen Materialismus über den Idealismus. Ebenso fest glauben heute noch die Idealisten an den Sieg des Idealismus über den Materialismus. Was ist damit für oder wider unsere Ansicht bewiesen?

Engels hatte natürlich den »wissenschaftlichen Glauben« an den Sieg des Materialismus, das heißt, er sah die natürliche Entwicklungstendenz in der Philosophie wie er sie in der Geschichte sah, weil er eins ihrer Hauptelemente, die gesellschaftliche Entwicklung, kannte. Aber der wissenschaftliche Beweis für ein anderes Hauptelement, das Wesen des bewußten Denkens, war weder von ihm, noch von Marx, noch von irgend einem anderen engeren Marxisten geliefert worden. Diesen Beweis hat erst Josef Dietzgen auf der Grundlage einer wissenschaftlichen Philosophie geliefert, wie Eugen Dietzgen richtig sagt, und die Naturwissenschaften haben die Einzeltatsachen dafür geliefert. Josef Dietzgen hat die Naturwissenschafter auf die Notwendigkeit einer dialektisch-monistischen Zusammenfassung ihrer Resultate aufmerksam gemacht, ebenso wie er die Aufmerksamkeit der engeren Marxisten darauf gelenkt hat, aber mit demselben negativen Resultat. Erst in ganz neuer Zeit haben einige Naturwissenschafter, wie Ernst Mach,

Friedrich Adler, mit Dietzgen Fühlung genommen und den Wert seiner Dialektik richtig eingeschätzt. Darüber werden wir noch reden.[1])

»Natürlich kann man seinen (Engels') Materialismus kritisieren«, fährt Plechanow fort, »man soll ihm aber keine unverdienten Vorwürfe entgegenschleudern.«

Es ist weder Eugen Dietzgen noch irgend einem anderen Schüler Josef Dietzgens jemals eingefallen, einem Menschen Vorwürfe zu machen, wenn dieser tut, was er nicht lassen kann. Wir schildern einfach die Gedanken und Handlungen der engeren Marxisten, wie wir sie sehen. Wenn diese Schilderung von Plechanow wie ein Vorwurf empfunden wird, so mag das wohl daran liegen, daß etwas Wahres daran ist, und er sich getroffen fühlt.

»Eugen Dietzgen glaubt wohl wahrscheinlich, daß der Materialismus keine eigene »Erkenntnistheorie« besitzt? Auch das ist ein Fehler, den nur Leute begehen können, welche schlecht mit der Geschichte des Materialismus bekannt sind.«

Wer eine solche Frage an Eugen Dietzgen stellt, nachdem er sein Vorwort gelesen hat, in welchem er direkt auf die Erkenntnistheorie des Materialismus hinweist, zeigt, wie flüchtig und oberflächlich dieses Vorwort gelesen worden ist. Außerdem hat Eugen Dietzgen in anderen Schriften sehr deutlich gezeigt, daß er die marxistische Erkenntnistheorie wohl kennt. Die oben zitierte Stelle aus seinem Vorwort sagt mit anderen Worten, daß die Erkenntnistheorie der engeren Marxisten unvollständig ist, weil sie die letzten Ursachen des bewußten Denkens in der gesellschaftlichen Entwicklung suchten, aber nicht den Weltzusammenhang, und daher auch nicht alle Quellen, oder die Hauptquelle, des Denkens dialektisch klarlegten und somit ihre Erkenntnistheorie nur auf einem Bein aufbauten. Plechanow gibt ja auch selbst zu, daß die engeren Marxisten glaubten, mit der Gesellschaftswissenschaft den letzten Spuk aus dem menschlichen Denken vertreiben zu können. Er gibt sogar noch viel mehr zu, wie wir später sehen werden. Er denkt sogar, daß die wirtschaftliche Entwicklung das Denken erzeugt. Darüber werden wir mehr zu sagen haben im Kapitel über die Marxsche Dialektik.

Wenn Plechanow in Eugen Dietzgens Vorwort keine Andeutung über die Erkenntnistheorie des Materialismus zu finden vermochte, so hätte er sich danach ja in anderen Schriften meines Freundes umsehen können, ehe er seine müßige Frage stellte.

[1]) Siehe insbesondere I. Kapitel, dritter Teil. Der Herausgeber.

Vielleicht wären ihm dann in Eugen Dietzgens Artikel über »Max Stirner und Josef Dietzgen« (Anhang zu Josef Dietzgens »Streifzüge in das Gebiet det Erkenntnistheorie«, Buchhandlung Vorwärts, Berlin 1905) die folgenden Stellen aufgefallen: Marx-Engels haben die »aprioristischen Hirngespinste mittels historischem Tatsachennachweis ernüchtert als notwendige Begleiterscheinungen jener Richtungen, welche in deren gesellschaftlichen Lebensbedingungen begründet sind und daher auch erst mit diesen schwinden«. (S. 64—65.) Ferner: »Zwar sieht er (Stirner) die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper und beider gegenüber Gesellschaft und Natur, mithin deren wechselseitige Abhängigkeit. Aber er gewinnt keine Klarheit über die Bedeutung des Mehr oder Minder der Abhängigkeitsrolle der einzelnen Faktoren in diesem Verhältnis, weil er über der faktischen Wechselseitigkeit und Gegensätzlichkeit der Erscheinungen deren ebenso tatsächliche gesellschaftliche und kosmische Einheit nicht sieht. Dieser Gesamtzusammenhang aller Erscheinungen jedoch ist es, welcher den Menschen zwingt, die Einzelzusammenhänge je nach ihrer Bedeutung einzuteilen in Gattungen, Arten, Klassen, Familien usw., um sich im Kosmos zu orientieren. Es fehlt Stirner für die Dialektik der Dinge und Gedanken das Verständnis. Daher kommt ihm auch nicht die Erkenntnis, daß das menschliche Individuum samt Geist und Körper als Naturprodukt so allseitig und untrennbar mit der Natur verknüpft ist, daß seine wachsende Eigenheit und Macht bedingt ist von der zunehmenden Einsicht und Ausnutzung dieser natürlichen Abhängigkeit. Er verkennt ferner, daß solche Einsicht und Ausnutzung nicht geschuldet ist dem Individuum als einzelnem, sondern als Gesellschafts- und Naturglied, weil der einzelne nur als dieses existieren, sich entwickeln und Macht gewinnen und ausüben kann. Und schließlich bleibt ihm fremd, daß eine moderne Gesellschaft und deren Ichs in der historischen Eigenart ihres Seins hauptsächlich bestimmt werden durch die Entwicklungshöhe der gesellschaftlichen Produktionskräfte. Zu dieser Erkenntnis kam Engels durch das Studium der englischen Revolution, Marx durch das der französischen Revolution, und beide schon zur Zeit Stirners. Hatte Feuerbach nachgewiesen, daß ¦nicht Gott (Geist, Bewußtsein) den Menschen und menschliches Sein erschaffen hat, sondern daß der Mensch nach eigenem Bilde Gott schuf, so hatte der auch sozialwissenschaftlich geschulte Marx weiter demonstriert: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr

gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.« (S. 67—68.)

Plechanow hat sich nicht die Mühe gegeben, sich mit den Schriften Eugen Dietzgens bekannt zu machen, ehe er gegen denselben zu Felde zog. Hätte er das getan, so hätte er solche müßigen Fragen und gedankenlose Bemerkungen, wie er sie als wissenschaftliche Argumente gegen meinen Freund vorbringt, zu Hause gelassen. Aber er brauchte nicht einmal Eugen Dietzgens Schriften selbst zu lesen, um zu erkennen, daß dieser sehr wohl wenigstens von der Existenz materialistischer Erkenntnistheorien etwas wissen mußte. Denn die Hauptwerke Josef Dietzgens, dessen ureigenster Schüler Eugen ist, sind eine einzige lange Kritik der Erkenntnistheorien seiner Vorgänger.

Daran hat aber unser geistreicher Kritiker garnicht gedacht. Er faselt ruhig weiter, wird aber immer kleinlauter. Man konnte finden, meint er, daß die Marxsche Erkenntnistheorie »gar zu kurz ausgelegt« sei. (Sie mochte wohl »allzu dürftig ausgelegt« sein.) Aber was schadet das? Entweder muß Dietzgens ausführliche Erkenntnistheorie der kurzen Marxschen widersprechen, dann soll man zwischen beiden wählen, aber nicht die eine durch die andere ergänzen. Oder sie stimmen überein, und Dietzgens Erkenntnistheorie ist nur etwas ausführlicher als die Marxsche, ist nur »eine ausführlichere, mehr oder weniger gelungene Auslegung« der Marxschen, nun, so ist »die Behauptung, daß Dietzgen Marx ergänze, und zwar in dem von Eugen Dietzgen gebrauchten Sinne, d. h. im Sinne einer neuen philosophischen Begründung des historischen Materialismus zum mindesten sonderbar.«

Die erste Alternative, nämlich, daß sich die Marxsche und Dietzgensche Erkenntnistheorie widersprechen, ist wieder eine Plechanowsche Faselei. Er kann durchweg bei Josef Dietzgen, Eugen Dietzgen und mir finden, daß diese beiden Erkenntnistheorien in der Methode und den allgemeinen Grundsätzen übereinstimmen, sofern von der Dietzgenschen Aufdeckung der letzten Basis aller Logik und Dialektik, dem Verhältnis des Relativen zum Absoluten abgesehen wird. Diese Alternative konnte ein sorgfältiger Kritiker Dietzgens und seiner Schüler überhaupt nicht stellen. Ebenso konnte und mußte er wissen, daß die Dietzgensche Erkenntnistheorie keine Auslegung der Marxschen, sondern eine selbständig entdeckte und ausgearbeitete war. Daß er das nicht weiß, und sich doch herausnimmt, als Kritiker Dietzgens und seiner Schüler aufzutreten, ist »zum mindesten sonderbar«.

Er gibt zu, daß die engeren Marxisten wähnen, durch Übertragung der materialistischen Dialektik auf die gesellschaftliche

Entwicklung die letzten Reste der Metaphysik im menschlichen Denken überwunden zu haben. Er gibt zu, daß die Marxsche Erkenntnistheorie nur ein dürftiges Fragment ist. Er meint zwar, daß Engels eine ausführlichere Erkenntnistheorie, allerdings auch nur in polemischer Form, im »Anti-Dühring« gegeben hat, gesteht aber doch, daß die Marxsche Erkenntnistheorie von keinem engeren Marxisten ausgearbeitet worden ist. Von einer materialistischen Weltdialektik sagt er nichts als daß Engels überzeugt war, sie werde siegen. Sie ist aber vom engeren Marxismus ebensowenig dialektisch begründet worden, wie die marxistische Erkenntnistheorie. Dagegen hat Josef Dietzgen gerade diese beiden Aufgaben gelöst. Und doch soll er Marx und Engels nicht ergänzen können? Seine ausführliche und selbständig ausgearbeitete marxistische Erkenntnistheorie soll keine für den Marxismus grundlegende sein, bloß weil Marx und Engels schon dieselbe Theorie im Kopfe hatten, ohne sie ausgearbeitet zu haben? Wer ist der Erfinder einer Maschine? Derjenige, der sie zuerst modelliert und praktisch benutzt, oder derjenige, der nur Stücke davon produziert, sie aber nie zusammensetzt?

Sagen wir es gerade heraus: Plechanow weicht hier wieder einer geraden und ehrlichen Entscheidung aus und polemisiert lieber gegen einen von ihm selbst verfertigten Strohmann, auf den er den Namen Eugen Dietzgens klebt und den er dann marxistisch-eristisch über wissenschaftliche Dialektik aufklärt. Er holt zu diesem Zwecke verschiedene aprioristische Hypothesen herbei, wie z. B. daß Eugen Dietzgen die Werke von Marx und Engels nur oberflächlich kennt, den historischen Materialismus nicht begreift, von den französischen Materialisten nichts weiß, von einem Materialismus vor Marx ohne Erkenntnistheorie träumt, den Anti-Dühring nicht verstanden hat, weil Engels dort die marxistische Philosophie nur in polemischer Form entwickelt hat, und was dergleichen Finessen mehr sind. Dann polemisiert Plechanow gegen diese von ihm selbst erfundenen Hypothesen, als existierten sie leibhaftig außerhalb seiner Einbildung in der Person Eugen Dietzgens. Damit mag er bei einem mit seiner Eristik nicht vertrauten Leser den Anschein erwecken, als widerlege er Eugen Dietzgen.

»Eugen Dietzgen erwähnt nicht einmal alle diese philosophischen Ansichten von Marx und Engels. Er scheint überhaupt nichts von ihrer Existenz gehört zu haben. Was für einen Wert können mithin seine Hinweise auf die »Unvollkommenheit« der Marxschen Theorie haben?«

Vor allem ist es nicht wahr, daß Eugen Dietzgen in seinem Vorwort die philosophischen Ansichten von Marx und Engels nicht erwähnt. Er weist sehr deutlich auf dieselben hin. Und wenn er nicht weiter auf dieselben eingeht, so geht er doch auch nicht auf diejenigen seines Vaters und der anderen von ihm erwähnten Denker ein, sondern charakterisiert sie alle ganz kurz in ihren typischen Verschiedenheiten, wie sich das durch den Plan seines Vorwortes von selbst ergibt. In seinen anderen Schriften geht er aber näher auf die Marx-Engelssche Philosophie ein und zeigt, daß er mit derselben wohl vertraut ist. Plechanow wird auch wohl nicht jedem kurzen Artikel über Philosophie einen Katalog der Ansichten der verschiedenen Philosophen, über welche er schreibt, beifügen. Wir sehen ja, daß er nicht einmal in einer angeblich gründlichen Kritik die typischen Hauptpunkte der Dietzgenschen Theorien erwähnt, also nicht nur nichts davon zu wissen scheint, sondern wirklich nichts davon weiß. Welchen Wert kann also seine Kritik Dietzgens und dessen Schüler haben?

Plechanow hat also nicht einen einzigen stichhaltigen Satz gegen Eugen Dietzgens Auffassung von der Stellung seines Vaters zu Marx und Engels vorzubringen. Im Gegenteil, er liefert selbst Beweismaterial, daß Eugen Dietzgen diese Stellung richtig dargelegt hat und daß ihm, Plechanow, der Beistand der von Josef Dietzgen dem Marxismus geschenkten Ergänzung sehr not tut. Wenn er fortfährt, seine Behauptungen gegen uns zu verteidigen, so soll er nur Dietzgens Erkenntnistheorie erst näher ansehen und sich mit wirklichen Tatsachen statt mit seinen eigenen Hirngespinsten befassen.

Einen sachlichen Versuch zu einer dialektischen Widerlegung unserer Ansicht, daß Josef Dietzgen auf seinem Spezialgebiete den Marxismus philosophisch vertieft und damit begründet hat auf einem von Marx und Engels nicht begründeten Gebiete, macht Plechanow nicht. Als gewiegter Eristiker begründet er seine Behauptungen gegen Josef Dietzgen nach derselben scholastischen Manier, nach welcher er Eugen Dietzgen und mich abzutun sucht. Er greift einige Bemerkungen Josef Dietzgens über Erkenntniskritik auf, vergleicht diese mit einigen ebenso eklektisch behandelten Brocken der Erkenntnistheorie der metaphysischen Materialisten und erklärt dann triumphierend: »Seht Ihr, er sagt nichts Neues!« Damit will er beweisen, daß Dietzgen nicht einmal an Feuerbach als Erkenntniskritiker heranreichte, geschweige denn an Marx und Engels. Daß die Erkenntnistheorie der französischen Materialisten

metaphysisch verworren, undialektisch, und ein Kind der Spekulation war, daß Feuerbach halb Idealist und halb Materialist war, daß Marx und Engels nur Fragmente in der Erkenntniskritik hinterlassen haben, daß Josef Dietzgens Erkenntnistheorie dialektisch abgerundet, marxistisch und ein bewußter Widerschein der natürlichen Entwicklung ist, das alles schert unseren angeblich gründlichen, gewissenhaften und dialektischen Kritiker durchaus nicht.

Eugen Dietzgen kann angesichts dieser Tatsachen ruhig seine Ansicht aufrecht erhalten, daß die Arbeit seines Vaters eine wichtige Ergänzung des Marxismus ist. Und ich schließe mich ihm dabei ebenso ruhig an. Josef Dietzgen hat selbständig eine marxistische Erkenntnistheorie herausgearbeitet und diese zur Darstellung des Universalzusammenhanges benutzt. Damit hat er eine Arbeit vollbracht, die kein anderer Marxist unternommen hat. Er hat damit in der Tat den Marxismus und seine dialektische Weltanschauung erkenntnistheoretisch begründet. Die Marxsche Erkenntnistheorie, in ihrer fragmentarischen und unbewiesenen Form, ist ebensowenig eine grundlegende, wie St. Simons Auffassung von den Klassenkämpfen eine Grundlegung der marxistischen Klassenkampftheorie war. In beiden Fällen fehlt das Wie und daher die dialektische Anwendung des in allgemeinen Umrissen Erkannten. Die Marxsche Theorie des Klassenkampfes fand das Wie desselben und wandte es mit Erfolg in der Theorie und Praxis an. Ebenso zeigt Dietzgens Erkenntnistheorie das Wie des menschlichen Denkens, ermöglicht die philosophische Vermittlung des bewußten und unbewußten Denkens, und die Erklärung und Anwendung seines individuellen und gesellschaftlichen Zusammenhanges in der ganzen Weltbewegung, welche bei Marx und Engels fehlen. Dietzgen ist also der philosophische Grundleger der proletarisch-dialektischen Weltanschauung. Wer das bestreitet, der muß uns erst beweisen, daß ein Denker, der ein gewisses Denkfeld nur streift, einen größeren Anspruch auf den Titel eines Grundlegers auf diesem Felde verdient wie der Spezialist, der sein ganzes Leben der Erforschung und Darstellung dieses Denkfeldes widmet, und zwar auf derselben Grundlage wie der andere.

Wie gänzlich Plechanow die von ihm Kritisierten mißversteht, geht daraus hervor, daß er, im direkten Widerspruch zu Engels, idealistische Spuren bei Josef Dietzgen finden will, so daß ihm Zweifel aufsteigen, »ob die Philosophie Dietzgens identisch ist mit der Marxschen Philosophie. Und die Möglichkeit eines solchen

Zweifels ist es eben, die Leute zu Dietzgen heranzieht, die unter dem Einfluß des modernen Idealismus stehen und die unbedingt dem historischen Materialismus einen idealistischen Kopf aufsetzen möchten«.

Auf die hier versuchte Kritik Plechanows an Dietzgen, deren Haltlosigkeit nach dem Vorhergehenden leicht zu erkennen ist, kommen wir in den nächsten Kapiteln zurück. Hier will ich nur auf den logischen Kopfsprung Plechanows hinweisen, der Genossen wie Eugen Dietzgen und mir, die wir fortwährend auf eine konsequentere Anwendung der marxistischen Dialektik dringen und darauf bestehen, daß auch die letzten Reste idealistischer Metaphysik aus dem Marxismus entfernt werden sollen, nachsagt, wir ständen unter dem Einflusse des modernen Idealismus und wollten dem Marxismus einen idealistischen Kopf aufsetzen. Übrigens, wenn er, wie er das an einer anderen Stelle tut, zugibt, daß Josef Dietzgens Philosophie »naturmonistisch« ist, wie kann dann diese Philosophie eine neue Anlehnung an den Idealismus bedeuten? Man muß sich den Plechanowschen Traum und unsere theoretische und praktische Parteitätigkeit von allen Seiten besehen, um den vollen Humor dieser Perle Plechanowscher Dichtung zu genießen.

Die Arbeiten Josef Dietzgens sind auf Grund ihrer universellen Dialektik weit konsequenter dialektisch-materialistisch, als diejenigen von Marx und Engels, wie wir später durch Vergleiche zeigen werden. Auch Eugen Dietzgens Artikel überragen an logischer Konsequenz die Plechanowschen »Tintenprodukte« turmhoch. Siehe z. B. Eugen Dietzgens »Max Stirner und Josef Dietzgen«, an dem sich Plechanow ein Beispiel nehmen kann, und an dem er sehen könnte, wenn er nicht die engmarxistische Brille so dicht vor den Augen hätte, daß die Dietzgensche Philosophie sehr entschieden vom Idealismus hinweg und nach einer konsequent dialektisch-materialistischen Denkweise hinführt.

Meine eigenen Schriftchen (Dialektisches, Science and Revolution, The Worlds Revolutions, Marxian Economics), welche keinen Anspruch darauf machen, den sogenannten Intellektuellen in der Bewegung etwas Neues zu sagen, sondern welche für diejenigen Genossen geschrieben sind, welchen die Zeit zum Studium großer Werke fehlt, werden in den Vereinigten Staaten ihres »groben Materialismus« wegen von Idealisten, christlichen Sozialisten, Sentimentalisten, kurz, von Metaphysikern aller Art, heftig angegriffen,

und mein Verleger, der Genosse Charles H. Kerr, wird fortwährend von dieser Seite mit dem Boykott bedroht, wenn er fortfährt, meine Schriften zu verbreiten. Sollte Plechanow in diesen Schriften irgendwelche idealistische Spitze finden können, selbst mit der schärfsten engmarxistischen Lupe, so tut er uns einen Gefallen, wenn er sie uns zeigt und ausmerzen hilft.

Wenn die marxistische Erkenntnistheorie von Marx, Engels oder einem anderen engeren Marxisten ausgearbeitet worden wäre, wenn ihre Weltdialektik ebenso klar ausgearbeitet worden wäre wie ihre Gesellschaftsdialektik, wenn die Theorie und Praxis des engeren Marxismus frei von metaphysischen Schnitzern und dialektischen Lücken wäre, wenn die engmarxistische Dialektik es in sich gehabt hätte, den Genossen Plechanow vor dem Rückfall in eine aprioristische Eristik zu bewahren, dann hätte er allenfalls behaupten können, daß Josef Dietzgen nichts weiter geschaffen habe als Marx und Engels. Unter keinen Umständen aber hätte er selbst unter dieser Voraussetzung nachweisen können, daß Dietzgen nicht auf der Höhe von Marx und Engels stand. Da Dietzgen sich aber gerade der von Marx und Engels vernachlässigten Gebiete angenommen hat, da er konsequenter als Marx und Engels in seiner Erkenntnistheorie und Weltdialektik ist, so ist es selbstverständlich, daß auch seine Gesellschaftsdialektik konsequenter sein muß und nicht dem Idealismus zuneigen kann. Eben weil die Marxsche Dialektik vorwiegend Gesellschaftsdialektik ist, während die Dietzgensche vorwiegend Weltdialektik ist, nennen wir Dietzgens Dialektik eine grundlegende Ergänzung und Erweiterung des Marxismus. Und weil wir diesen weiteren Blick haben, können wir auch besser als Plechanow und seine engmarxistischen Freunde solche dialektischen Purzelbäume vermeiden, wie er sie von einem Gedanken zum anderen schlägt. Wenn auch wir trotz unseres weiteren Ausblicks noch manche Denkfehler begehen, so liegt das, abgesehen von der Mechanik des menschlichen Denkens, hauptsächlich daran, daß manchen von uns noch die engmarxistische Erziehung und Denkmanier in den Gliedern steckt. Plechanows Kritik hat nichts zutage gefördert, was uns an der entschiedenen Vertretung und Verbreitung dieser Einsicht hindern könnte. Im Gegenteil, er hat unsere Überzeugung nur noch mehr gefestigt.

Dietzgen und seine Schüler stellen einen weiteren und entschiedeneren Kampf gegen den einseitigen Idealismus dar, nicht eine neue Annäherung an denselben. Das wird bewiesen, nicht nur durch

seine und unsere bisherigen Schriften, sondern auch durch diese Antikritik.

Aber Plechanow will nichts davon wissen, daß die Marxsche Dialektik vornehmlich Gesellschaftsdialektik sein soll. Nachdem er selbst mehrfach erklärt und bewiesen hat, daß sie gerade das ist, daß es der Marxschen Dialektik an einer gründlichen Erkenntniskritik und einer umfassenden Weltdialektik fehlt, und daß er im Wahne lebt, durch die dialektische Gestaltung der Gesellschaftswissenschaft alle Metaphysik überwinden zu können, wendet er sich auf einmal mit einem neuen Purzelbaum gegen Eugen Dietzgens Ansicht, daß die Marxsche Dialektik eine ökonomisch-historische sei.

»Nach dem Gesagten ist es klar, daß derjenige, der die materialistische Dialektik eine historisch-ökonomische nennt, sich in Bezug auf dieselbe in einem riesigen Irrtum befindet. Und dieser Irrtum beweist durch seine bloße Existenz ganz deutlich, daß Eugen Dietzgen es sich gar nicht klar gemacht hat, was für eine Stelle die Marxsche Theorie in der Geschichte der Philosophie einnimmt, und wie sie sich zur Philosophie Feuerbachs verhält, dessen Ansichten gleichfalls, ohne jeden Zweifel, naturmonistisch waren.«

Nach dem von Plechanow Gesagten, d. h. nach den von ihm aus der Luft gegriffenen Behauptungen ist es allerdings klar, daß er garnicht weiß, welche Stellung Josef Dietzgen zu Marx, Engels und Feuerbach einnahm, und daß er keine Ahnung hat von der Stellung, welche Eugen Dietzgen selbst in der Geschichte des Materialismus einnimmt. Es ist ebenso klar, daß er weder die Werke Josef Dietzgens noch die Arbeiten seiner Schüler kennt. Eugen Dietzgen will mit seiner Klassifizierung der vier Hauptphasen der Dialektik im 19. Jahrhundert gar nicht bestreiten, daß die marxistische Dialektik auch die Keime einer materialistischen Erkenntnistheorie und Weltanschauung in sich trägt. Im Gegenteil, er weist direkt darauf hin, und zwar nur wenige Zeilen vor seiner Klassifizierung. Er nennt die marxistische Dialektik aber mit Recht eine historisch-ökonomische, weil die Gesellschaftsdialektik ihr typisches Merkmal ist, durch welche sie sich von der biologischen Dialektik Darwins, der idealistischen (rein gedanklichen) Hegels, und der kosmischen Dietzgens unterscheidet. Damit versteht sich von selbst für einen unbefangenen Denker, daß alle vier Phasen dieser Dialektik erkenntniskritische und kosmische Berührungspunkte haben. Aber Plechanow verfällt immer nur auf die Idee, daß er

uns die allerkindischste Auffassung unterschieben muß, und nur so kann er überhaupt etwas gegen uns vorbringen.

Es ist ferner klar, daß er Feuerbach selbst widerspricht, wenn er dessen Philosophie naturmonistisch nennt, denn dieser sagte von sich selbst, daß er nur rückwärts mit dem Materialismus übereinstimmte, aber nicht vorwärts, daß er also nicht einmal ein metaphysischer Monist, geschweige denn ein Naturmonist war. Engels beweist denn auch, daß Feuerbach eine ganz falsche Auffassung vom Wesen des Materialismus hatte und im Grunde ein echter Metaphysiker war. Wenn ich hier auf Plechanows Kritik in seiner eigenen eristischen Manier antworten wollte, könnte ich sagen: »Dieser Mensch, der den »Feuerbach« gelesen hat, in welchem Engels dartut, daß der Materialismus Feuerbachs ein Zwitterding von Idealismus und metaphysischem Materialismus war, nimmt sich heraus zu behaupten, daß Feuerbachs Philosophie ebenso naturmonistisch war wie diejenige des marxistischen Monisten Josef Dietzgen!« Indessen, ich bin kein metaphysischer Eristiker wie Plechanow, sondern ein dialektischer Monist wie Dietzgen, kann also auch nur die Ursachen aufdecken, welche unserem Kritiker diesen Stempel aufdrücken, nicht aber ihn deswegen verurteilen. Denn wenn er sich dieser Ursachen bewußt wäre, würde er nicht sein, was er jetzt ist. Ich lüfte also nur den Schleier von seiner aprioristisch-metaphysisch-eristischen Dialektik, und das genügt vollkommen für meine Zwecke.

Eugen Dietzgen kennt die Stellung der Philosophie Dietzgens zu Marx und Engels besser wie Plechanow, denn er hat sie nicht nur studiert, sondern zum größten Teil bewußt miterlebt. Er hat durch seinen Vater den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus und Feuerbach ethisch viel näher gestanden als Plechanow, und ist daher unmittelbar mit in die Entwicklung des Materialismus ihrer Epoche verflochten. Er braucht sich also von Plechanow weder das ABC des Marximus noch das ABC der Feuerbachschen Philosophie vorbeten zu lassen. Wenn Eugen Dietzgen heute in philosophischen Fragen von den leitenden Marxisten Deutschlands abweicht, so tut er es, weil er auf diesem Gebiete selbständig denkt und über den engeren Marxismus hinausgewachsen ist, und nicht, weil er das ABC desselben noch zu lernen hat.

Es ist ein bei vielen Marxisten beliebtes Spiel, einem anders denkenden Genossen ohne weiteres vornehm zu erklären, daß er

das ABC des Marxismus immer noch nicht kennt. Das Spiel fängt aber an abgeschmackt zu werden, wenn es an einem Genossen wie Eugen Dietzgen probiert wird, welcher eine selbständige Entwicklungsstufe dialektisch-materialistischen Denkens repräsentiert.

Überhaupt ist es den hochtrabenden Manieren gewisser Marxisten gegenüber am Platze, energisch darauf hinzuweisen, daß sie selbst weder Marx noch Engels sind, also auch nur insofern im Namen derselben sprechen können, als sich ihre persönliche Auffassung mit der offen ausgesprochenen Meinung unserer wissenschaftlichen Väter deckt. Aber wenn sie Marx und Engels nicht selbst sprechen lassen, wenn sie verschiedene Stellen dieser Denker nur »auslegen«, so drücken sie bloß ihre eigene unmaßgebliche Ansicht über den Sinn solcher Stellen aus. Weiter können wir alle überhaupt nichts tun, wenn wir die Schriften anderer zu erfassen und ihren Sinn wiederzugeben suchen. Nur dann dürfen wir auch ohne direkte Zitate im Namen anderer sprechen, wenn wir die unumwundene Erklärung derselben haben, daß wir in allen Grundgedanken und Methoden vollkommen mit ihnen übereinstimmen. So spreche ich im Namen von Josef Dietzgen und Eugen Dietzgen, weil ich die wiederholte Versicherung meines Freundes habe, daß ich seinen Vater ganz so auffasse, wie er selbst aufgefaßt sein wollte, obwohl ich selbständig zu dieser Auffassung gekommen bin. Ich kenne aber keine Stelle in den Schriften oder Briefen von Marx und Engels, welche Plechanow ermächtigt, in der von ihm beliebten Manier als Dolmetscher derselben zu dienen.

Wo also Genosse Plechanow nicht ausdrücklich die eigenen Worte von Marx und Engels wiedergibt, sondern von Punkten handelt, über welche sie sich selbst nur unklar und widersprechend ausgelassen haben, kann er nur erklären, was nach seiner eigenen Meinung auf Grund der marxistischen Methode die korrekte Auffassung solcher Punkte ist. Teilen aber andere Marxisten seine Ansicht nicht, so besteht eben noch keine gesicherte marxistische Anschauung über diese Punkte, sondern muß erst durch wissenschaftliche Diskussion herbeigeführt werden. Über die von uns angeregten Punkte besteht offenbar noch keine Übereinstimmung unter den engeren Marxisten, wie die vielen Widersprüche derselben unter einander beweisen. Darum bemühen wir uns eben, eine Übereinstimmung herbeizuführen. Wenn Plechanow dabei mithelfen will, muß er es anders anfangen als bisher.

Daß die Gesellschaftsdialektik in der Tat das hervorragendste

Werk des engeren Marxismus ist, daß dieser also, wenn man sein typisches Merkmal unter anderen Formen des Materialismus, oder anderen Formen der Dialektik hervorheben will, mit Recht als historisch-ökonomischer Materialismus bezeichnet werden darf, ist nach den vorhergehenden Darlegungen so klar, daß es fast unnötig ist darauf hinzuweisen, wie oft selbst die hervorragendsten Marxisten unserer Zeit diesen Ausdruck für ihre Methode gebraucht haben. Damit ist nicht geleugnet, daß der engere Marxismus auch eine Erkenntnistheorie und Weltanschauung hat, sondern nur, daß er diese ausgearbeitet hat. Und das ist es, was Plechanow widerlegen soll, wenn er kann.

Wie Plechanow bei Josef Dietzgen gewisse Anzeichen von Idealismus wittert, so entdeckt er auch bei Eugen Dietzgen mit der größten Leichtigkeit Anzeichen derselben Richtung. Eugen Dietzgen hat in seinem ganzen Artikel nicht ein einziges Mal den Ausdruck »Idealismus« gebraucht! Sofort wird Plechanow argwöhnisch. Was bedeutet dieses Vermeiden des Ausdrucks »Idealismus«? Nichts weiter, als daß Eugen Dietzgen damit den scharfen Unterschied zwischen Idealismus und Materialismus verwischen und diese beiden erbitterten Gegner versöhnen will! Und warum? Um dann unter der Hand dem Marxismus einen idealistischen Kopf zu geben! Nur gut, daß der Schutzmann des Engmarxismus in der Gestalt von Plechanow auf der Lauer liegt, um dies unerhörte Verbrechen zu verhindern!

Eugen Dietzgen nennt die Hegelsche Dialektik eine »rein gedankliche«. Er tut dies in der Absicht, einfache Worte zu gebrauchen, um dem ungeschulten Leser das Verständnis der Tatsache zu erleichtern, daß bei Hegel die natürliche Wirklichkeit nur oder rein ein Ausfluß des Geistes ist. Plechanow wittert aber darin sofort die versteckte Absicht, einen unangebrachten Gegensatz zwischen »gedanklich« und »natürlich« zu konstruieren und die materialistische Grundlage des Marxismus durch einen idealistischen Kopf zu verunstalten. Aber er urteilt hier wieder ebenso aprioristisch, wie wir dies bei ihm schon an anderer Stelle nachgewiesen haben. Denn in Josef Dietzgens »Acquisit der Philosophie«, welches sofort auf Eugen Dietzgens Vorwort folgt, ist so oft vom Idealismus und Materialismus die Rede, daß Eugen Dietzgen wohl zur Abwechslung und größeren Popularisierung ein anderes Wort gebrauchen darf. Daß er sich nicht vor dem Ausdruck »Idealismus« fürchtet, sondern dem Wesen des reinen, materialistisch unbefleckten Idealismus als entschiedener

Feind gegenübersteht, geht aus seinen anderen Schriften klar hervor.

Wie sich Eugen Dietzgen die Versöhnung mit dem reinen Idealismus denkt, kann man auf Seite 50 der »Kleineren Schriften« seines Vaters lesen: »Der Sozialismus predigt nicht nur, er fußt auf der Brüderlichkeit. Aber die anti-religiöse, die vernünftige Nächstenliebe, weiß sich zu beschränken, sie schießt nicht über das Ziel hinaus, perhorresziert nicht ihren Gegensatz, den Haß, sondern schließt ihn ein, als ein stellenweise notwendiges und also heiliges Mittel. Auch wir wollen den Feind lieben, Gutes tun dem, der uns haßt, aber doch erst, wenn er unschädlich am Boden liegt.«

Übrigens ist der Angriff Plechanows auf diesen Punkt etwas, was wir lange vorausgesehen hatten. Schon am 8. Oktober 1906 schrieb mir Eugen Dietzgen, daß mein Labriola-Dietzgen-Artikel wahrscheinlich bei den Engmarxisten den Verdacht erregen werde, es sei uns um eine konfuse Verkleisterung der Klassengegensätze zu tun, und ich würde sehen, daß dies der absurde Angriffspunkt der Engmarxisten sein würde. Diese Ansicht teilte ich auch, war also auf die Entwicklung der Dinge vorbereitet. Wir wundern uns also auch nicht, daß Plechanow nach dem flüchtigen Durchlesen je eines Artikels von Eugen Dietzgen und mir zu dem scharfsinnigen Schlusse kommt, wir wollten die Unterschiede zwischen Idealismus und Materialismus tunlichst verwischen. Das war nach unseren bisherigen Erfahrungen mit den engmarxistischen Kritikern keine Überraschung mehr. Wir hatten allerdings erst erwartet, daß Genossen, welche die engere marxistische Methode jahrelang vertreten hatten, ohne Schwierigkeit die Widerspruchs- und Einheitsdialektik Josef Dietzgens verstehen und anwenden würden, merkten aber bald, daß wir die geistige Entwicklung dieser Genossen überschätzt hatten. Sie haben alle der Dialektik Dietzgens dieselbe Auslegung gegeben, wie Plechanow, und haben »Konfusion« entdeckt, wo seine Methode gerade der bisher bei den Engmarxisten beliebten Konfusion zu steuern geeignet ist. Wir erwarteten eine solche Auslegung von Plechanow umsomehr, als er die engmarxistischen Kanten schärfer als die meisten anderen Genossen zur Schau trägt.

Da sich Marx, Engels und Josef Dietzgen nicht auf demselben Gebiete als Spezialisten betätigt haben, sondern nur dieselbe Methode auf verschiedenen Gebieten unabhängig von einander angewandt

haben, ist es selbstverständlich, daß sie zwar in ihren allgemeinen Gesichtspunkten übereinstimmen, dagegen in Spezialgesichtspunkten Meinungsverschiedenheiten haben werden, wie sie sich durch die unabhängige Forschung auf verschiedenen Gebieten natürlich ergeben müssen. Von diesen Spezialgesichtspunkten, welche doch zu einer dialektischen Darstellung oder Kritik gehören, sagt Plechanow aber nichts. Das hätte auch sein Konzept gründlich verdorben.

In welchen Spezialpunkten Marx und Engels von Dietzgen abweichen, darüber haben sie sich selbst nirgends gegenseitig oder zu anderen ausgesprochen. Nur Dietzgen enthält hier und da Hinweise, daß er etwas bringt, was bei Marx und Engels nicht zu finden ist, hat es aber der Einsicht des Lesers selbst überlassen, herauszufinden, was das ist. Es liegt auch so klar zutage, daß es jeder aufmerksame Leser leicht sehen kann. Wir werden an anderer Stelle durch Vergleich diese Tatsache erhärten.

In der »Neuen Zeit«, XX, Bd. 2, wurde ein Brief veröffentlicht, den Marx am 5. Dezember 1868 an Kugelmann geschrieben. Dort heißt es auf Seite 381: »Vor ziemlich langer Zeit schickte er (Dietzgen) mir das Bruchstück eines Manuskriptes über das »Denkvermögen«, was trotz einer gewissen Konfusion und zu häufiger Wiederholungen viel Vorzügliches . . . . und als selbständiges Produkt eines Arbeiters . . . : . . selbst Bewundernswertes enthält.«

Das ist der einzige Anhalt, welchen wir für eine Meinungsverschiedenheit zwischen Marx und Dietzgen haben, und kein Mensch weiß, worauf sich die »gewisse Konfusion« bezieht. Solch ein familiär in einem Briefe hingeworfenes Stimmungsbild des Moments hat keine Bedeutung für die wissenschaftliche Untersuchung des Verhältnisses von Marx zu Dietzgen. Wenn wir uns überhaupt mit dieser Marxschen Erklärung befassen wollen, so muß man im Auge behalten, daß ein Bruchstück eines Manuskriptes kein Urteil ermöglicht, ob das, was Marx als »Konfusion« erschien, im Gesamtzusammenhange nicht als höchste Konsequenz erscheinen würde. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß Marx beim flüchtigen Durchlesen dieses Fragments von Dietzgen dessen dialektisches Zusammenfassen verwandter Dinge ebenso verkehrt aufgefaßt hat, wie Plechanow und andere Engmarxisten unsere »Versöhnung« mit dem Idealismus aufgefaßt haben. Auch ein großer Geist nimmt den Mund manchmal voller — besonders in vertraulichem Privat-

verkehr — als sich mit der wissenschaftlichen Vorsicht verträgt. Indessen, da es sich hier um reine Mutmaßung handelt, muß ich diese Frage offen lassen, besonders da ich sonst in den Verdacht kommen könnte, ich wollte Marx eben solche Dummheiten in die Schuhe schieben, wie sie Plechanow ohne Bedenken Dietzgen und seinen Schülern anhängt.

Auf jeden Fall hat Marx der Sache keine Aufmerksamkeit weiter geschenkt. Hätte er die »Konfusion« für einen wesentlichen Verstoß gegen seine Methode und Grundsätze gehalten, so hätte er wohl nach Erscheinen des Werkes etwas darüber verlauten lassen. Er hat aber, wie auch Engels, sein Leben lang die größte Hochachtung für Josef Dietzgen gehabt. Soll also diese »Konfusion« unseren Kritikern Material für weitere eristische Dialektik liefern, so kann es nur in Plechanowschen Stil verwertet werden.

Was die »zu häufigen Wiederholungen« anbetrifft, so stimmt Plechanow allerdings mit Marx in seiner Verurteilung derselben überein, nur daß Plechanow in seiner liebenswürdigen Weise diese Wiederholungen »unendlich, ermüdend und plump« nennt. Wir werden aber sehen, daß diese Wiederholungen etwas sagen, was Plechanow trotz ihrer »Unendlichkeit« doch nicht begriffen hat. Darin unterscheidet er sich sehr unvorteilhaft von dem amerikanischen Sozialisten Marcus Hitch, welcher in der »International Socialist Review« vom November 1907 schrieb: »Die zerstreuten Sätze über Philosophie und Religion, welche in den Werken von Marx und Engels zu finden sind, sind zu dürftig, um den Durchschnittsleser in den Monismus einzuführen, zumal wenn der Leser von den Vorurteilen der bürgerlichen Schule und Kirche noch infiziert ist. Ja, als bloße Bruchstücke sind diese Stellen sehr dazu angetan, Widerspruch statt Zustimmung hervorzurufen. Bei Dietzgen ist das aber anders. Er bietet seine Ansichten mit solchem guten Humor dar, mit solcher vollkommenen Meisterschaft seines Gegenstandes, solchen häufigen Wiederholungen in den mannigfachsten Wendungen, welche dadurch den verschiedensten Denkrichtungen verständlich werden, mit solcher Kenntnis seiner Vorgänger und dazu mit solcher bereitwilligen Anerkennung ihrer Verdienste, daß man ihn nicht nur als Mann lieben lernt, sondern auch in seinem universellen Gedankenbau genug Raum findet für Idealisten und Materialisten, solange sie bereit sind, sich und ihre Lehre als einen Teil der Natur und nicht als das Ganze anzusehen.« Und in einem Privatbriefe schreibt er mir: »Dietzgen

war eine Offenbarung für mich und befreite meinen Geist von einer großen Last von Dunkelheiten und Ungewißheiten. Er drückt seine Ansichten auf so viele verschiedene Weisen aus, daß es unmöglich ist, den Sinn derselben nicht an einer oder der anderen Stelle zu erfassen.« Daraus geht hervor, daß die »vielen Wiederholungen« Dietzgens denjenigen, für welche er hauptsächlich geschrieben hat, nämlich den lernbegierigen Lesern, gute Dienste leisten und durchaus nicht so »unendlich ermüdend und plump« erscheinen, wie unserem Eristiker, der es fertig bringt, trotz aller Wiederholungen den Sinn Dietzgens nicht zu erfassen.

Im Laufe seiner wirklich »ermüdenden und plumpen« Erfindungen hält Plechanow die folgende belehrende Ansprache an Eugen Dietzgen: »Ohne sich diese im höchsten Grade wichtige Tatsache (nämlich den letzten von Plechanow meinem Freunde angedichteten groben Schnitzer) klar gemacht zu haben, hätte Eugen Dietzgen den Versuch unterlassen sollen, auf die »Mängel« der Marxschen Theorie hinzuweisen.«

Diese Rede hätte Plechanow lieber an sich selbst richten sollen. Ohne sich mit den Schriften Dietzgens und seiner Schüler vertraut gemacht zu haben, hätte er es unterlassen sollen, uns zu kritisieren und über unsere vermeintliche Nichtwisserei aprioristisch-eristische Vorträge zu halten.

Schließlich diktiert unserem Kritiker seine »persönliche Sympathie« für Eugen Dietzgen noch die folgenden väterlichen Ermahnungen: »Wir verstehen sehr wohl das, was die Deutschen Pietät in den Beziehungen zwischen Kindern und Eltern nennen. Es fällt uns daher auch gar nicht ein, uns über die ohne Zweifel übertriebene Meinung lustig zu machen, die sich Eugen Dietzgen von der Philosophie seines Vaters gemacht hat. Eugen Dietzgen sollte aber auch seinerseits die Pietät vom Schüler zum Lehrer verstehen. Er wird uns deshalb nicht verargen, daß wir ganz kategorisch seinen Versuch, Marx durch Dietzgen zu »ergänzen«, zurückweisen.«

Nun, weder Eugen Dietzgen noch irgend ein anderer Schüler Josef Dietzgens wird den Genossen Plechanow zwingen, seine verworrene engmarxistische Denkmethode durch Dietzgens dialektischen Materialismus zu verbessern, oder ihm das Vergnügen nehmen, weitere eristische, lückenhafte und verhedderte Artikel über Philosophie zu schreiben. Daß er das aber im Namen von Marx tut, das werden wir ihm mit allen Kräften verleiden.

Die Anspielung, daß Eugen Dietzgen aus Pietät für seinen Vater sein eigenes wissenschaftliches Urteil beugt, ist ganz im Stile der übrigen Plechanowschen Poesie gehalten. Wir wollen uns darüber auch nicht lustig machen, denn sie ist ein zu trauriges Beispiel der Manier, mit der Plechanow anderen Genossen seine luftigen Erfindungen im Namen der marxistischen Wissenschaft anhängt.

IV. Kapitel:

Der metaphysische Materialismus.

Plechanow tut sehr verwundert, weil Josef Dietzgen und seine Schüler die Materialisten des 18. Jahrhunderts einseitig nennen. Diese Materialisten, sagt Plechanow ganz naiv, haben ja doch nicht nur den Zusammenhang zwischen Denken und Hirn, sondern auch den zwischen Denken und Sein schon lange vor Feuerbach, Marx und Engels aufgedeckt. Und mehr hat Josef Dietzgen nach Plechanows Ansicht doch auch nicht getan. Wie kommt also Dietzgen dazu, diese Denker einseitig zu nennen?

Plechanow hat sofort eine Erklärung fertig. Dietzgen hat die Materialisten jener Periode nicht verstanden, wahrscheinlich nur sehr oberflächlich gelesen, oder vielleicht gar nicht. Und weil er selbst so oberflächlich vorgegangen ist, nennt er andere weit schärfere Denker oberflächlich und einseitig. Könnte es eine einfachere Erklärung geben?

Wenn Dietzgen wenigstens gesagt hätte, warum er diese Leute einseitig nennt. Aber nach der Behauptung Plechanows bleibt das für die Leser Dietzgens ein Geheimnis. Es bleibt also nichts weiter übrig, als die sehr einfache und Plechanows »Hochachtung vor dem edlen Andenken des Arbeiterphilosophen« klar bezeugende verläumderische Behauptung, daß Josef Dietzgen ein oberflächlicher Forscher war. Wir werden aber sehen, daß Josef Dietzgen durchaus nicht oberflächlich und engmarxistisch-undialektisch den Materialisten des 18. Jahrhunderts gegenüber verfahren ist, wie Plechanow ihm und seinen Schülern gegenüber.

Bei dieser Gelegenheit bedenkt mich Plechanow mit folgender Liebenswürdigkeit: »Daß die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus weit entfernt waren von einer oberflächlichen Behandlung des bürgerlichen Materialismus des 18. Jahrhunderts, wie sie der gelehrte E. Untermann offenbart, ist daraus zu ersehen, daß Engels in einem seiner im »Volksstaat« veröffentlichten Artikel den französischen Sozialisten wärmstens empfiehlt, die französische Arbeiterklasse mit der »prächtigen materialistischen Literatur« des 18. Jahrhunderts bekannt zu machen. Davon hat aber Untermann

nicht die leiseste Ahnung, worauf er sehr stolz ist, indem er sich daraufhin einbildet, dank Dietzgen weit über Marx und Engels hinausgekommen zu sein. Wie dem auch sei, jedenfalls ist unser Autor fest davon überzeugt, daß die ursprüngliche, ihm absolut unbekannte . . . Marxsche Auffassung vom menschlichen Bewußtsein von Dietzgen bedeutend ergänzt wird.«

Hier hat Plechanow gleich ein Dreiblatt von Unwahrheiten gepflückt. Was er über meine Unkenntnis der ursprünglichen Marxschen Auffassung des menschlichen Bewußtseins sagt, habe ich schon an anderer Stelle genügend beleuchtet. Sehen wir uns also an, in welcher Weise ich die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts oberflächlich behandelt habe.

In meiner ganzen Broschüre ist nur an einer einzigen Stelle von den französischen Materialisten die Rede. Es heißt da: die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus »hatten ihre Rechnung mit der klassischen deutschen Philosophie und dem bürgerlichen Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts beglichen«. Das ist alles. Sonst ist in der ganzen Broschüre nicht ein Wort über die französischen Materialisten gesagt. Auch an dieser Stelle sage ich selbst nicht meine eigene Meinung über dieselben, sondern stelle nur kurz fest, daß Marx und Engels sich mit denselben auseinandergesetzt hatten. Haben sie das etwa nicht getan?

Ich habe also die französischen Materialisten überhaupt nicht behandelt, weder oberflächlich noch sonst wie. Das ist wieder eine a priori Hypothese Plechanows, die er im Handumdrehen aus dieser einen Stelle des einzigen ihm bekannten Artikels von mir herausgewittert hat.

Woher er wissen will, daß ich die Artikel von Engels im »Volksstaat« nicht gelesen habe, und daß ich stolz darauf bin, sie nicht gelesen zu haben, muß er dem Leser selbst erklären. Ich bin sehr gespannt darauf, wie er das machen wird.

In der Tat denke ich in der Hauptsache gerade so über die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts wie Engels und die meisten Marxisten, welche sich mit Philosophie beschäftigt haben. Wenn ich also in keiner Weise meine Oberflächlichkeit in Sachen dieser Materialisten offenbart habe, und unter den obwaltenden Umständen auch nicht offenbart haben kann, weil ich überhaupt kein Wort über die Theorien derselben sage, und wenn ich in meinen anderen Schriften vielmehr bewiesen habe, daß ich die Bedeutung dieser Materialisten für die Marxsche Theorie so

einschätze, wie sie nach der Aussage von Marx selbst eingeschätzt werden muß, so ist hier abermals erwiesen, daß Plechanow wie so oft seine Einbildung hat sprechen lassen, und nicht die dialektische Forschungsmethode.

Was bleibt also hier von seiner hochfahrenden Herabsetzung Josef Dietzgens und meiner selbst übrig? Nichts weiter als die Tatsache, daß er diese ganze Darstellung frei erfunden hat und selbst mit unglaublicher Oberflächlichkeit vorgegangen ist. Das wird sich gleich noch mehr zeigen.

Dabei begnügt er sich noch nicht einmal damit, aus dieser kurzen Stelle meine Auffassung der betreffenden Materialisten zu folgern, sondern er ersetzt zum Überfluß ein von mir gewähltes Wort durch ein ihm besser passendes. Er behauptet nämlich, ich hätte gesagt, daß Marx und Engels ihre Vorgänger für immer verworfen hätten. In meinem Artikel steht nichts davon. Woher Plechanow diese Stelle nimmt, bleibt sein eigenes Geheimnis. Im Anfang seiner Kritik zitiert er mich richtig, »Rechnung beglichen haben«. In seiner weiteren Polemik gegen diesen Gedanken schulmeistert er aber durchweg, als hätte ich verworfen gesagt. Diese ganze Stelle der Plechanowschen Polemik beruht wieder auf dichterischer Phantasie, welche so viele andere Fehler bei uns entdeckt hat.

Dann begegnen wir plötzlich der folgenden amüsanten Verlegenheitsphrase, mit welcher Plechanow die fragwürdige Grundlage seiner Vorhaltungen bloßstellt: »Übrigens ist es möglich, daß der Fehler auf Rechnung der Übersetzer zu bringen ist. Sie haben Dietzgen nicht in die russische Literatursprache übersetzt, sondern in eine ganz besondere, ihre eigene Sprache, die vor allem die Bezeichnung »barbarisch« verdient. Leider besitze ich nicht die deutsche Originalausgabe, die mir so liebenswürdig von seinem Sohne geschickt wurde, mit dem ich heute eine Lanze brechen muß.«

Plechanow weiß also gar nicht gewiß, ob Eugen und Josef Dietzgen, oder auch ich, wirklich in unseren Originalen das gesagt haben, was er uns zuschreibt. Anstatt nun Exemplare dieser Originale zu erbitten, wie sich das bei einem ernsthaften Schriftsteller von selbst versteht, vorausgesetzt daß er die Sprache der Originale versteht (und Plechanow kann ja deutsch lesen und schreiben), schustert er lustig weiter gegen uns los auf Grund von Übersetzungen, deren Genauigkeit er selbst bezweifelt. Das heißt man dialektische Gewissenhaftigkeit!

Trotzdem meint er, der russische Leser werde nichts verlieren, wenn er meinen »Labriola-Dietzgen«-Artikel gar nicht einmal in die Hand nähme. Wir denken über sein eigenes Tintenprodukt anders und hängen es deshalb hier niedriger, damit ein jeder ohne Mühe erkennen kann, was der hervorragendste, oder angeblich hervorragendste, russische Marxist eine dialektische Kritik nennt an einem der klassischen Werke des Marxismus, wie es Josef Dietzgens »Acquisit« ist.

Was haben wir an der Erkenntnistheorie der französischen Materialisten aller Schattierungen auszusetzen? Alle versuchen mehr oder weniger klar das Denken aus dem natürlichen Sein zu erklären, aber dieses Sein selbst verstehen sie nicht. Sie erkennen nicht sein »Wesen«, sie erfassen weder die historisch-evolutionäre Natur desselben, noch seine sich in Widersprüchen bewegende Dialektik als Naturganzes. Über die historischen Gründe für diese Sachlage brauchen wir hier kein Wort zu verlieren. Nicht eine oberflächliche, sondern eine sehr gründliche Würdigung dieser Materialisten zwingt uns bei aller Hochachtung vor ihrer geschichtlichen Wichtigkeit, diesen Hauptmangel als typisch bei ihnen hervorzuheben.

Das war auch die Ansicht von Marx. »Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus . . . . . den Feuerbachschen mit eingerechnet . . . . . ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, die Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung gefaßt wird, nicht als menschlich sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die tätige Seite im Gegensatz zum Materialismus vom Idealismus entwickelt wurde . . . . . aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt.« (Thesen zu Feuerbach.)

Wir werden an anderer Stelle untersuchen, wie weit die Marxsche Auffassung richtig ist, daß aller Materialismus vor ihm die menschlich sinnliche Tätigkeit als Praxis, d. h. als bewußte Anwendung natürlicher Gesetze, außer acht ließ. Hier liegt mir nur an der Hervorhebung des Mangels an Entwicklung in der Philosophie der französischen Materialisten. Ganz genau ist auch die Marxsche Meinung nicht, daß aller Materialismus vor ihm nichts von Dialektik wußte, oder, wie er sagt, die tätige Seite der Wirklichkeit nicht entwickelte. Engels drückt sich an manchen Stellen in dieser Beziehung genauer aus, wenn er auch, wie wir sehen werden, diese Genauigkeit nicht konsequent beobachtet. So sagt er im »Anti-

Dühring«, S. 5: »Die alten griechischen Naturphilosophen waren alle geborene, naturwüchsige Dialektiker, und der universellste Kopf unter ihnen, Aristoteles, hat auch bereits die wesentlichsten Formen des dialektischen Denkens untersucht. Die neuere Philosophie dagegen, obwohl auch in ihr die Dialektik glänzende Vertreter hatte (z. B. Descartes und Spinoza), war besonders durch englischen Einfluß mehr und mehr in der sogenannten metaphysischen Denkweise festgefahren, von der auch die Franzosen des 18. Jahrhunderts, wenigstens in ihren speziell philosophischen Arbeiten, fast ausschließlich beherrscht wurden.«

An anderen Stellen des »Anti-Dühring« nennt Engels diesen Materialismus den »bloß metaphysischen, ausschließlich mechanischen«, und sagt, daß sowohl »bei den Franzosen des 18. Jahrhunderts wie bei Hegel« die Vorstellung herrschte, »von der Natur als eines sich in engeren Kreisläufen bewegenden, sich gleichbleibenden Ganzen mit ewigen Weltkörpern«. Hin und wieder nennt er die Denkmethode dieser Philosophen ihre »spezifische Borniertheit«. Auch bei diesen Zitaten aus Engels kommt es mir einstweilen nur auf den Hinweis an, daß die französischen Materialisten nichts von Dialektik wußten. Die anderen Gesichtspunkte werden wir an anderer Stelle näher auf ihre Genauigkeit hin prüfen.

Im »Feuerbach« sagt Engels, daß der Materialismus des 18. Jahrhunderts überwiegend mechanisch war, daß er den Menschen als eine Maschine auffaßte wie Descartes das Tier, daß er sehr beschränkt war, und von einer natürlichen Evolution keine Ahnung hatte. Auch Feuerbach erfaßte nach Engels niemals die Entwicklungsphilosophie, welche nach Überwindung der einseitigen Ansichten der französischen Materialisten möglich wurde.

Hören wir nun noch Plechanows eigene Meinung über die französischen Materialisten im allgemeinen und Helvetius und Holbach im besonderen. »Die unbestritten schwache Seite des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts, wie überhaupt jedes Materialismus vor Marx, besteht in der fast vollständigen Abwesenheit jeder Idee von Evolution. Wohl hatten Leute wie Diderot manchmal geniale Ausblicke, welche den bedeutendsten unserer modernen Evolutionisten Ehre gemacht haben würden; aber diese Ausblicke standen ohne Zusammenhang mit dem Wesen ihrer Lehre, sie waren nur Ausnahmen und bestätigten als Ausnahmen nur die Regel. Natur, Moral oder Geschichte .... die »Philosophen« traten in gleicher Weise mit demselben Mangel an dialektischer

Methode, von demselben metaphysischen Standpunkte an sie heran.« (Beiträge, S. 8—9.)

Zu dieser Stelle wollen wir weiter nichts sagen, als daß die Behauptung, jeder Materialismus vor Marx habe fast vollständig moderner Entwicklungsidee entbehrt, den Tatsachen nicht entspricht. Er wiederholt dieselbe Ungenauigkeit, welche sich schon in der oben zitierten Marxschen These zu Feuerbach findet. Es trifft nicht einmal zu auf die Natur-Philosophen, geschweige denn auf die Naturwissenschafter, welche ihre Einzelresultate philosophisch verallgemeinerten. Selbst wenn wir die Naturphilosophen des Altertums ganz außer Betracht lassen, und nur die modernen Philosophen und Wissenschafter seit dem 16. Jahrhundert ins Auge fassen, stimmt es nicht.

Schon Engels hat geschrieben: »Es ist viel leichter, mit dem gedankenlosen Vulgus à la Karl Vogt über die alte Naturphilosophie herzufallen, als ihre geschichtliche Bedeutung zu würdigen. Sie enthält viel Unsinn und Phantasterei, aber nicht mehr als die gleichzeitigen unphilosophischen Theorien der empirischen Naturforscher, und daß sie auch viel Sinn und Verstand enthält, fängt man seit der Verbreitung der Entwicklungstheorie an einzusehen. So hat Häckel mit vollem Rechte die Verdienste von Treviranus und Oken anerkannt. Oken stellt in seinem Urschleim und Urbläschen dasjenige als Postulat der Biologie auf, was seitdem als Protoplasma und Zelle wirklich entdeckt worden . . . .« (Anti-Dühring, Vorwort II, Fußnote, S. XV.)

Nicht nur Naturphilosophen wie Lamarck, Laplace, Lyell, sondern auch Geschichtsphilosophen wie Fourier und St. Simon, und Universalgenies wie Goethe wußten etwas von Natur- und Gesellschaftsentwicklung lange vor Marx. Waren diese Denker etwa keine Materialisten? Will Plechanow hier Haare spalten über den Ausdruck Materialisten, so genügt es, auf die von Engels gegebene Definition von Materialismus und Idealismus hinzuweisen. Es hat überhaupt bis weit in unsere eigene Zeit keine reinen Materialisten und reinen Idealisten gegeben, und wenn wir versuchen, die verschiedenen Philosophen auf die eine oder die andere Seite zu stellen, so kann es sich meist nur darum handeln, was bei ihnen am überwiegendsten und typischsten hervortritt. Als Dialektiker müssen wir eben den relativen Wert der Dinge zu schätzen verstehen, und nicht mit absoluten Begriffen operieren, außer dem einen, dem absoluten und absolut natürlichen Weltzusammenhang.

Hören wir weiter, was Plechanow über französische Materialisten des 18. Jahrhunderts zu sagen hat. Von Holbach meint er: »Den Gedanken fehlt es öfter an Klarheit .... Dieser Mangel an Genauigkeit führt bei Holbach öfters zu ärgerlichen Konsequenzen«, (S. 17); ganz wie bei Plechanow selbst.

In der Behandlung der Moral machten die französischen Materialisten die widerspruchsvollsten Sprünge. Sie wußten, daß das Milieu die Menschen beeinflußt, suchten aber trotzdem die Menschen durch Predigten moralisch zu machen, die sich unter den obwaltenden Umständen nicht befolgen ließen, so daß Grimm solche Lobgesänge auf die Tugend »Kapuzinaden« nannte. »Die Kapuzinaden charakterisierten besonders die einen, die falsche Analyse der Motive der Handlungen die anderen unter den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts. Aber die Abwesenheit der dialektischen Methode springt in den Werken aller in die Augen und rächt sich in gleicher Weise an allen.« (S. 23—24.) Hier hat Plechanow unbewußt ein gutes Selbstporträt gezeichnet. Er »versöhnt« in seiner Person beide Seiten der französischen Materialisten. Er singt Lobgesänge auf die Tugend engmarxistischer Dialektik, welche er ohne eine dialektische Erkenntnistheorie und Weltdialektik gar nicht ausüben kann, und ist ein Meister in der falschen Analyse der Motive der Handlungen Josef Dietzgens und seiner Schüler. Wir haben schon gesehen, in welcher Weise die Abwesenheit dialektischen Denkens sich bei ihm rächt, und werden es noch öfter sehen.

Weiter. »Die menschliche Natur diente ihnen als Schlüssel, mit dem sie alle Türen in der Moral, in der Politik, in der Geschichte öffnen zu können glaubten. Es ist heutzutage oft schwierig, sich genaue Rechenschaft von diesem den Schriftstellern des 18. Jahrhunderts so vertrauten Gesichtspunkt zu geben.« (S. 26.) Das bürgerliche Eigentum stellte sich Holbach »unter der Form eines Arbeitsproduktes des Eigentümers selbst dar.« (S. 34.), was umso bemerkenswerter ist, als Holbach zu einer Klasse gehörte, welche das Arbeitsprodukt anderer aufzehrte ohne selbst zu arbeiten .... In dem Klassenkampfe, der sich im alten Athen abspielte, sieht Holbach nur die »Raserei eines Pöbels« .... Das Volk ist nicht zum Befehlen gemacht, »es würde dazu unfähig sein«; eine zu weit gehende Freiheit müßte bei ihm schnell in Zügellosigkeit ausarten. Es ist dazu geschaffen, tätig zu sein; ein zu häufiger Müßiggang »entwöhnt es von der Arbeit und macht es ausschweifend«.

»Das Volk muß im Zaum gehalten und vor seiner eigenen Torheit geschützt werden.« (S. 49.) Wegen solcher und ähnlicher Bekenntnisse wird Engels den französischen Sozialisten wohl schwerlich die »prächtige materialistische Literatur« des 18. Jahrhunderts angepriesen haben. Es hätte sich wohl der Mühe verlohnt, wenn unser Kritiker, der uns mit dieser Literatur zum ersten Male bekannt zu machen glaubt, etwas näher angedeutet hätte, welche Teile dieser Literatur Engels nach seiner Ansicht im Auge hatte, als er sie anpries.

»Eine konstitutionelle Monarchie, die der gebildeten und »tugendhaften« Bourgeoisie freies Feld läßt, ist das politische Ideal unseres Philosophen. Einen Bürgerkönig . . . . . von seinen Mitbürgern gewählt, um das Organ und der Vollzieher der Willensäußerungen »Aller« zu sein, und die besitzende Klasse als Interpretin dieser »Willensäußerungen«, das forderte die Dame »Natur« durch den Mund Holbachs.« (S. 49.) . . . . . »Ein Weiser auf dem Thron . . . . . das war der deus ex machina der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts.« (S. 52.) Wir können nach diesen Äußerungen ermessen, welchen Wert die Erkenntnistheorie der französischen Materialisten für das Verständnis des wirklichen Lebens hatte. Sie war nicht viel mehr als eine Gedankenspielerei für Schöngeister.

»Was war die Geschichte für einen französischen Aufklärer? Eine unendliche Reihe meist sehr trauriger Ereignisse, ohne inneren Zusammenhang, ohne irgend eine Bestimmtheit nach irgendwelchen Gesetzen.« (S. 53.) . . . . . Holbach spintisierte über die wirtschaftlichen Fortschritte der Menschen, aber er »ahnte nicht einmal, daß er hier die Haupttatsachen der menschlichen Geschichte aufzählte. Er machte die Aufzählung nur, um die Triumphe der Vernunft aufzuzeigen und gegen Rousseau zu beweisen, daß das Leben in der Zivilisation dem in der Wildnis vorzuziehen sei.« (S. 54.) . . . . . »Die Philosophen sahen in der Geschichte nur die bewußte Tätigkeit der Menschen (hier widerspricht Plechanow also Marx), ... aber in der Geschichte nur die bewußte Tätigkeit der Menschen sehen, heißt seinen Ausblick außerordentlich einschränken, heißt erstaunlich oberflächlich sein.« (S. 55.) Hat Plechanow es sich in seinen »Beiträgen« zur Aufgabe gemacht, die gute Meinung, welche Engels dem modernen Proletariat von den französischen Materialisten beizubringen suchte, zu zerstören? Wer die »Beiträge« liest, ohne die französischen Materialisten selbst gelesen

zu haben, der muß sich unwillkürlich sagen, daß er als revolutionärer Proletarier keine Lust hat, an die Lektüre derselben heranzugehen, wenn in dieser »prächtigen materialistischen Literatur« weiter nichts für ihn zu finden ist, als was Plechanow anführt. Es ist nicht meine Aufgabe, das von Plechanow Versäumte hier nachzuholen. Mir liegt hier nur daran, den Beweis der dialektischen Lückenhaftigkeit Plechanows zu führen, und die ihm unbewußten Ursachen derselben als typisch für den ganzen engeren Marxismus bloßzulegen.

Weiter sagt Plechanow: »Holbach begnügte sich mit der Erkenntnis, daß das Menschengeschlecht sich aus Irrtum unglücklich gemacht hat, und daß man es von dem Irrtum befreien müsse.« (S. 58.) . . . . . Bei Holbach erscheint die Religion als die Hauptkraft der Geschichte. Nur unterschied er sich als Feind der Religion von ihren Freunden dadurch, daß diese Freunde überzeugt waren, die Religion ordne alles aufs Beste, während er überzeugt war, sie ordne alles aufs Schlechteste. »Dieser Unterschied war der einzige Fortschritt, den man in dem Zeitraum eines Jahrhunderts in der Geschichtsphilosophie machte. Seine praktischen Konsequenzen waren ungeheuer, aber er förderte das Verständnis der historischen Tatsachen in nichts.« (S. 61.) . . . . . Durch die Schriften Holbachs kehrt der »fundamentale Widerspruch« (S. 61) seiner Auffassung der Beziehungen zwischen gesellschaftlichem Milieu und öffentlicher Meinung immer wieder.

Über die Erkenntnistheorie des Helvetius klärt uns Plechanow folgendermaßen auf: »Die Frage, ob es im Menschen eine immaterielle Substanz gibt, der er sein psychisches Leben verdankt, kam nicht in den Bereich der Untersuchungen von Helvetius. Nur im Vorübergehen streifte er diese Frage und behandelte sie mit äusserster Vorsicht. Auf der einen Seite bemühte er sich, die Zensur nicht wild zu machen. Aus diesem Grunde sprach er mit offenbarer Ehrfurcht von der Kirche, die »unseren Glauben über diesen Punkt festgesetzt hat«. Andererseits liebte er die »philosophischen Phantasien« nicht. Man muß mit der Beobachtung gehen, sagte er, in dem Augenblick anhalten, wenn sie uns verläßt, und den Mut haben, nicht zu wissen, was man noch nicht wissen kann.« (S. 77—78.)

Helvetius verstand es also ebensogut wie Plechanow, anderen Leuten weise Ratschläge zu geben, die er selbst nicht befolgte, und nicht befolgen konnte, solange die ihm unbewußten Be-

ziehungen seines Geisteslebens diese Ratschläge ebenso schnell zu nichte machten, wie er sie aussprach.

Über das Wesen der menschlichen Denkkraft wußte Helvetius nach Plechanows eigener Darstellung nur Unklares zu sagen. Wo unser Kritiker gegen Dietzgen und uns polemisiert, behauptet er, daß die französischen Materialisten sehr wohl den Zusammenhang zwischen Denken, Hirn und Sein kannten, und daß wir höchst unrecht tun, diese Materialisten einseitig zu nennen. In seinen »Beiträgen« aber zeigt er, daß diese Materialisten weder wußten, was das Sein oder das Denken war, noch angeben konnten, wie sie zusammenhingen. »So gut wie alle seine Zeitgenossen wußte Helvetius, daß wir die Körper nur durch die Empfindungen, die sie in uns enstehen lassen, kennen.« (S. 81.) Ob die Körper aber selbst existierten, wußte er nicht. Die Existenz der »Körper« war ihm nur eine »Wahrscheinlichkeit, die ohne Zweifel sehr groß und im praktischen Leben so gut wie Evidenz, indes nur Wahrscheinlichkeit ist«. Obgleich diese Existenz ihm nur Wahrscheinlichkeit war, operierte er doch damit, als wäre sie Gewißheit. Darin hat er eine große Ähnlichkeit mit Plechanow, der auch annimmt, daß dies oder jenes »wohl wahrscheinlich« bei Dietzgen und seinen Schülern existiert, und dann das von ihm angenommene frischweg als Tatsache annimmt und damit allerlei Kunststücke eristischer Dialektik verübt.

Soweit Helvetius mit diesen »wahrscheinlich« existierenden Körpern operierte, galten sie ihm natürlich, wie allen Chemikern und Physikern seiner Zeit, als absolut unveränderliche Dinge, denen solche abstrakte Eigenschaften wie Undurchdringlichkeit, Schwere, Beweglichkeit etc. zukämen. Was die »Körper« nach Plechanows Ansicht auf Grundlage einer materialistischen Dialektik sind, hat er noch in keinem seiner literarischen Erzeugnisse bis auf den heutigen Tag verraten. Wenn er es also weiß, so hat er es bis jetzt still für sich behalten. Das ist sonst seine Sache nicht. Es ist umso mehr zweifelhaft, daß er eine dialektisch-materialistische Auffassung der Weltelemente hat, als die Darstellung derselben auf philosophischem Gebiete gerade typisch für die Dialektik Josef Dietzgens ist, was von dem hervorragendsten dialektischen Physiker Europas, Ernst Mach, auch offen anerkannt worden ist. Von dieser typischen Errungenschaft Dietzgens hat aber unser angeblich dialektischer Kritiker in seiner angeblich dialektischen Kritik auf angeblich konsequent marxistischer Grundlage nicht ein Wörtchen angegeben.

Daraus kann der Leser weitere Schlüsse ziehen, was ich ihm gern überlasse.

Die Frage, woher die Verschiedenheit der Fähigkeiten der Individuen einer und derselben Art herkommt, kann Helvetius nicht beantworten, weil er nichts von Entwicklung im modernen Sinne weiß. Er fragt sich, ob die Verschiedenheit der Wesen in ihren Keimen oder in ihrer Entwicklung liegt, hat aber nur dieses Entweder-Oder dabei im Auge. »Unser Philosoph ahnte nicht einmal, daß die Geschichte der Gattung Spuren in der Struktur der Keime zurücklassen kann. Die Geschichte der Gattung? Sie existierte für ihn so wenig wie für seine Zeitgenossen. Er hat nur das Individuum im Auge; er befragt nur die individuelle »Natur«, er beobachtet die individuelle »Entwicklung« . . . . Helvetius bleibt ein Metaphysiker, selbst dann, wenn ihn sein Instinkt zu einem anderen, gänzlich entgegengesetzten Gesichtspunkt, dem dialektischen, hintreibt.« (S. 93—94.)

Welchen Wert können also die Reflexionen von Helvetius über die Beziehungen zwischen Denken, Hirn und Sein haben im Vergleich zu dem Marxisten Josef Dietzgen, der auf der Höhe des Darwinismus und Marxismus steht und die dialektische Methode bei seiner Erkenntnistheorie bis in die letzten, die universellen Konsequenzen anwendet? Darüber wird der angebliche materialistische Dialektiker Plechanow mit seiner eristischen Dialektik niemals hinwegkommen.

Die menschlichen Leidenschaften sucht Helvetius aus dem sinnlichen Empfinden abzuleiten. Dazu macht Plechanow die Bemerkung: »Was unabhängig vom Bewußtsein entsteht, wird uns als eine unmittelbare augenblickliche Frucht dieses selben Bewußtseins dargeboten. Eine Gewohnheit, ein Instinkt, nimmt die Form einer Überlegung an, die im Menschen dies oder jenes Gefühl entstehen läßt. In unserer Studie über Holbach haben wir auseinandergesetzt, daß dieser Irrtum allen die utilitäre Moral vertretenden »Philosophen« eigentümlich ist. Aber bei Helvetius nimmt dieser Irrtum eine geradezu bedauerliche Größe an.« (S. 95.)

Helvetius erklärt also weder die menschlichen Leidenschaften, noch das sinnliche Empfinden, noch das menschliche Bewußtsein und seine Denkbewegungen. Das sinnliche Empfinden soll aus dem Sein kommen, aber das Sein besteht nur aus Körpern, deren Existenz »wahrscheinlich« ist, und wo diese wahrscheinlichen Körper ihre Existenz und Form her haben, bleibt dunkel. Trotzdem aber bringt

Plechanow es fertig, der dialektischen Auffassung Josef Dietzgens vom Universalzusammenhang zwischen den Entwicklungsformen des Weltalls, einschließlich der menschlichen Gesellschaft und des menschlichen Denkens, die Phrase entgegenzuhalten, daß die französischen Materialisten den Zusammenhang zwischen Denken, Hirn und Sein auch schon gekannt hätten, und daß Josef Dietzgen diese Materialisten ganz falsch auffaßt, wenn er sagt, sie hätten diesen Zusammenhang nicht gekannt. Es gehört eine sehr eigentümliche Dialektik dazu, solche Sprünge im Namen einer konsequenten marxistischen Dialektik auszuführen.

Was die dialektische Methode angeht, so fehlte es darin bei Helvetius wie bei den meisten seiner Zeitgenossen. »Beim Hervorheben der Fehler des Helvetius darf man nicht vergessen, daß er ebenda fehlte, wo es die ganze idealistische (oder besser gesagt dualistische) Philosophie, die der französische Materialismus bekämpfte, tat. Spinoza und Leibniz wußten bisweilen sehr gut die dialektische Waffe zu führen, ... aber ihr allgemeiner Gesichtspunkt war nichtsdestoweniger metaphysisch. Außerdem waren Leibniz und Spinoza weit davon entfernt, in der offiziellen französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts das Wort zu führen. Ein mehr oder weniger modifizierter, verwässerter Cartesianismus herrschte damals. Nun aber existierte nicht der geringste Gedanke von Entwicklung für den Cartesianismus. Die Hilflosigkeit der Methode war gewissermaßen ein Vermächtnis, das der Materialismus von seinen dualistischen Vorgängern ererbte.« (S. 100—101.)

Zu diesem uns sehr angenehmen Bekenntnis Plechanows bemerke ich nur noch, daß die dialektische Waffe, welche Leibniz und Spinoza führten, weit mehr Ähnlichkeit mit der aristotelisch-schopenhauerschen Disputierkunst, als mit der modernen Entwicklungsdialektik hatte, und daß von der Leibnizschen Differentialdialektik bis zu Darwin-Marx-Dietzgen derselbe Schritt nötig war, wie von Hegel zu Marx. Hätten Leibniz und Spinoza die französische Philosophie beherrscht statt der englischen Materialisten, dann hätte es keinen französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts gegeben und Plechanow wäre um seine besten eristischen Argumente gegen uns gekommen.

Von Taine sagt Plechanow, daß er zwar ein Materialist in seiner Philosophie der Kunst, aber ein Idealist in seiner Geschichtsauffassung war. »Das soziale Milieu, an das er sich unaufhörlich wendet, betrachtet er als das Produkt des menschlichen Geistes

Wir finden also bei ihm denselben Widerspruch, dem wir bei den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts begegnet sind: Die menschlichen Ideen verdanken ihren Ursprung der Lage des Menschen; die Lage des Menschen verdankt den ihren im letzten Grund den menschlichen Gedanken.« (S. 219.)

Wir wollen es dahin gestellt sein lassen, ob diese Auffassung Taine gerecht wird. Darüber können wir ausführlicher in einem anderen Werke reden. Es genügt hier, Plechanow als Zeugen für die Unzulänglichkeiten der französischen Materialisten ins rechte Licht zu stellen, und zum Schluß noch zu bemerken, daß auch vor den Problemen der Moral, wie vor allen anderen menschlichen Problemen, der französische Materialismus nach Plechanows Geständnis »ohnmächtig stehen blieb«. Wir werden sehen, daß Josef Dietzgens Dialektik mit diesen Problemen fertig wurde, und zwar besser als die engere marxistische Dialektik.

Angesichts dieser Hervorhebung der Fehler der metaphysischen Materialisten fragt man sich erstaunt, aus welchem Grunde denn Plechanow sich darüber aufhält, daß Josef Dietzgen und seine Schüler diesen Materialismus für einseitig halten. Indessen erholen wir uns schnell wieder von unserem Erstaunen, wenn wir uns erinnern, daß Plechanow ja kein dialektischer, sondern nur ein eristischer Denker ist, und für einen solchen sind logische Kopfsprünge ja eine Naturnotwendigkeit. Er kann also ganz naiv fragen, warum Dietzgen eigentlich den französischen Materialismus einseitig nennt, und dann doch ohne mit den Wimpern zu zucken an einer anderen Stelle schreiben: »Der Materialismus, will er nicht einseitig bleiben, wie bisher, will er nicht sein eigenes Prinzip durch fortwährende Rückkehr zu idealistischen Auffassungen verraten, will er nicht damit den Idealismus auf einem bestimmten Gebiete als den Stärkeren anerkennen, muß allen Seiten des menschlichen Lebens eine materialistische Erklärung geben.« (S. 226.)

Das hat der engere Marxismus aber eingestandenermaßen nicht getan. Josef Dietzgen hat dagegen den Marxismus auf zwei wichtigen Gebieten menschlichen Denkens ergänzt. Plechanow sieht in dieser Ergänzung nur eine minder gute Wiederholung der Ideen der metaphysischen Materialisten und Idealisten. Das beweist, nicht daß Marx nicht durch Dietzgen ergänzt werden kann, sondern daß Plechanow selbst noch auf zwei großen Gebieten menschlichen Denkens Metaphysiker ist und den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht.

Warum ist es wissenschaftlich für Plechanow, die französi-

schen Materialisten einseitig zu nennen, aber oberflächlich und unwissenschaftlich bei Josef Dietzgen und seinen Schülern? Nur darum, weil Plechanow selbst eine unwissenschaftliche Auffassung vom Dietzgenismus hat, und weil er nur unwissenschaftlich seine Stellung gegen uns behaupten kann. Alle die vermeintlichen Geistesblitze Plechanows gegen uns haben nicht die geringste wissenschaftliche Zündkraft; zu oft nur ergibt sich, wenn wir seinen Urteils-Schöpfungen nachspüren, daß unser eristischer Genosse sich Traumbilder schafft, welche er seinen Lesern als die wirklichen Vertreter des Dietzgenismus vorführt, um sein engmarxistisches Schulpferd als dialektischer Spaßmacher reiten zu können.

Wie konnten die Schwierigkeiten, unter denen die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts erlagen, überkommen werden?

»Um mit allen diesen Schwierigkeiten aufzuräumen, mußte man 1. den metaphysischen Standpunkt aufgeben, welcher jede Idee von Evolution ausschloß und in kläglicher Weise die logischen Begriffe der »Philosophen« in Verwirrung brachte. Nur unter dieser Bedingung konnte es ihnen gegeben werden zu wissen, ob in der Natur wie in der Geschichtswissenschaft das Ei dem Tier oder das Tier dem Ei vorausgegangen ist; 2. man mußte zu der notwendigen Überzeugung kommen, daß die »Natur« des Menschen, mit der es die Materialisten des 18. Jahrhunderts zu tun hatten, in nichts die historische Entwicklung der Menschheit erklärt. Man mußte einen Schritt über den Standpunkt der Naturwissenschaften hinausmachen. Man mußte sich auf den Standpunkt der sozialen Wissenschaft stellen. Man mußte begreifen, daß das soziale Milieu seine eigenen Entwicklungsgesetze gehabt hat, die durchaus nicht von dem als ein »sensibles, intelligentes und vernünftiges Wesen« betrachteten Menschen abhingen und ihrerseits einen entscheidenden Einfluß auf seine Gefühle, Ideen und Überlegungen hatten.« (S. 69—70.)

Hier faßt Plechanow das Problem in echt engmarxistischer Manier wieder als lediglich Gesellschaftsproblem, und wähnt, daß die Gesellschaftswissenschaft alle Metaphysik überkommen kann. Dagegen betont Dietzgen, daß die Gesellschaftswissenschaft zwar ein notwendiges Glied in der Gesamtdialektik ist, daß aber die Metaphysik in letzter Instanz nur durch eine dialektische Erkenntnistheorie und Weltauffassung überwunden werden kann. Nicht der engere Marxismus, sondern der erweiterte Marxismus, der

dialektische Monismus, muß als der endgültige Sieger über die Metaphysik angesehen werden.

Plechanow ist indessen als echter Engmarxist anderer Ansicht. Er meint, die Aufgabe sei durch den dialektischen Materialismus von Marx und Engels erfüllt worden. Zwar ist dieser dialektische Materialismus gerade als Erkenntnistheorie und Weltanschauung Fragment geblieben. Aber was ist an diesem Mangel gelegen? Ein eristischer Dialaktiker wie Plechanow braucht so etwas nicht genau zu nehmen.

Unterstellen wir indessen einmal, daß Marx und Engels diese Aufgabe wirklich ganz gelöst hätten. Dann hätte Josef Dietzgen nach der Aussage von Engels immer noch dasselbe getan, wäre also Marx und Engels wenigstens gleichzustellen und nicht in die Reihe der metaphysischen Materialisten, einschließlich Feuerbach, wie Plechanow es gern haben möchte. Josef Dietzgen war ein dialektischer Materialist. Er war, wie wir sehen werden, in vielen Punkten dialektischer wie Marx und Engels, und unter allen Umständen weit dialektischer als Plechanow, wozu allerdings nicht viel gehört.

Es ist aber nicht richtig, daß der dialektische Materialismus von Marx und Engels diese Aufgabe ganz gelöst hat. Durch das Übertragen der von dem metaphysischen Materialismus ungelöst gelassenen Fragen auf den sozialen Standpunkt wurden nur ihre sozialen Beziehungen gelöst. Weiter nichts. Um diese Fragen aber ganz zu lösen, um den wahren Kern der menschlichen »Natur« aufzudecken, dazu gehörte mehr, als die Aufdeckung der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze. Diese gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze selbst, ebenso wie die Menschenköpfe, welche das mehr oder weniger bewußte Element in der gesellschaftlichen Entwicklung sind, haben Weltbeziehungen, deren Aufdeckung allein die von den Metaphysikern ungelösten und von den engeren Marxisten nur halb gelösten Fragen gründlich aufhellen kann. Nicht die gesellschaftliche Entwicklung ist die Erzeugerin der Denkorgane und Grundideen des Denkens, sondern die Weltentwicklung. Und diese Grundideen werden durch die gesellschaftliche Entwicklung nur in eine bestimmte Richtung gedrängt. Dieser Weltgesichtspunkt allein kann allen philosophischen Fragen bis auf den letzten Grund nachgehen. Nun hat diesen Standpunkt allein Josef Dietzgen, nicht aber Marx und Engels systematisch vertreten.

Schließlich beantwortet Plechanow in seiner Kritik auch selbst

noch die Frage, warum die französischen Metaphysiker einseitig genannt werden müssen, als wären seine »Beiträge« nicht schon eine genügende Antwort darauf. »Die deutsche Philosophie, die sich an die dialektische Methode hielt, war vom Idealismus durchtränkt; der bürgerliche Materialismus dagegen ignorierte fast gänzlich die Dialektik.«

Allerdings soll das keine Antwort auf seine Frage an uns sein. Diese Frage hat Plechanow hier schon wieder vergessen. Es soll eine Belehrung für uns »unwissende Philister« sein über die typischen Unterschiede zwischen Idealisten und Materialisten. Er weiß also nicht, daß er damit selbst beantwortet, was er einige Sätze davon entfernt fragt, denn er nimmt natürlich an, daß wir diese Antwort nicht kennen. Es ist uns natürlich sehr angenehm, daß Plechanow in seiner Kritik selbst so unvermutet zugibt, daß diese Materialisten in der Tat einseitig waren. Aber es muß den uneingeweihten Leser doch wundern, wenn Plechanow fortwährend so über seine eigenen Beine stolpert.

Wenn Plechanow beim Durchlesen der Schriften Dietzgens nicht die engmarxistische Scheuklappe getragen hätte, so hätte er unsere Antwort auf seine müßige Frage darin finden können. Die Antwort heißt: Die Erkenntnistheorie der französischen Materialisten ist nicht dialektisch. Eine materialistische Erkenntnistheorie ohne induktive Dialektik ist ebenso einseitig wie eine idealistische Dialektik ohne eine induktive Erkenntnistheorie. Darum nennen wir die bürgerlichen Materialisten und Idealisten des 18. und 19. Jahrhunderts und die überwiegende Mehrzahl derselben in unserer eigenen Zeit einseitig.[1])

Plechanow betont uns gegenüber nur einseitig, daß gewiße Materialisten des 18. Jahrhunderts die geistigen Väter des historischen Materialismus sind. Das wußten wir sehr gut, ehe uns

[1]) In seiner Kritik macht Plechanow zu diesem Punkte eine Fußnote, in welcher er die auf rein aprioristischem Wege erhaltene Hypothese aufstellt, daß ich zu denken »scheine«, der bürgerliche Charakter sei ein Spezifikum des Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts, aber nicht des Idealismus derselben Epoche. Im nächsten Satze ist ihm diese aprioristische Hypothese schon zur wissenschaftlichen Gewißheit geworden, und er orakelt auf Grund derselben, daß ich »wahrscheinlich« selbst nicht wisse, warum ich so denke. Er weiß also besser wie ich selbst, was ich denke, und denkt gleichzeitig an meiner Stelle, um so Material zu erhalten, auf Grund dessen er mir grobe Dummheiten in die Schuhe schieben kann. Diese Probe engmarxistischer Dialektik ist zu kostbar um sie nicht der Mitwelt zur besonderen Beachtung zu empfehlen.

Plechanow davon Mitteilung machte. Wir wissen aber auch, daß diese Materialisten mit weit größerem Rechte die geistigen Väter der sozialen Utopisten Englands, Frankreichs und Deutschlands, ferner die geistigen Väter des Anarchismus aller Schattierungen und des Positivismus zu nennen sind. St. Simon, Fourier, Owen, Comte, Weitling, Proudhon, Stirner sind die unmittelbarsten Geisteskinder der metaphysischen Materialisten. In seiner Schrift »Anarchismus und Sozialismus« tut Plechanow dies auch wunderschön dar. Dort zeigt er, daß die utopischen Sozialisten des 18. Jahrhunderts nach einer vollkommenen, auf der »wahren« Kenntnis der menschlichen Natur fußenden Gesetzgebung suchten, und daß Stirner ein sozialer Utopist war, der sich in den ausgeprägtesten Individualismus verlor. Warum erinnert sich Plechanow nicht Dietzgen und seinen Schülern gegenüber an die von ihm in dieser Schrift gemachten Bemerkungen über die sozialen Utopien, die konfuse Erkenntnistheorie, die undialektische Methode der französischen Materialisten? Hätte er das getan, dann würde allerdings seine Behauptung, daß der dialektisch arbeitende Materialist Josef Dietzgen nichts über das Verhältnis von Hirn, Denken und Sein gesagt hat, was die metaphysisch arbeitenden Materialisten nicht auch schon gesagt haben, einen etwas komischen Anstrich bekommen.

In der Tat ist Plechanows Berufung auf die metaphysischen Materialisten und auf Hegel gegenüber Josef Dietzgen und uns etwa so viel wert, als beriefe sich jemand auf Fouriers Entwicklungsphasen der Menschheit gegen Morgan, oder auf St. Simons Klassenkampfidee gegen Marx und behauptet, daß Morgan und Marx nichts gesagt haben, was nicht schon bei Fourier und St. Simon ebenso gut oder besser gesagt ist. Wenn Plechanow dem Arnarchismus gegenüber die Utopie der anarchistischen Theorien nachweisen will, so bringt er artig und deutlich hervor, wie verschwommen und unhaltbar die philosophische und soziale Erkenntnis der metaphysischen Materialisten war, und wie nahe verwandt die anarchistischen Utopien denjenigen dieser Materialisten sind. Will er aber Josef Dietzgen und seinen Schülern etwas am Zeuge flicken, so müssen dieselben konfusen Materialisten angerufen werden, um Beweismaterial gegen Josef Dietzgens Dialektik zu liefern.

Dabei greift er dann verschiedene Stellen aus Dietzgen auf, in denen sich dieser ohne bestimmte Hinweise allgemein »auf einen gewissen Materialismus« bezieht ohne direkt zu sagen, wel-

chen er meint, was für seine Zwecke auch gar nicht nötig ist und mit seiner ausdrücklichen Erklärung übereinstimmt, daß er nicht lange Belegstellen aus den individuellen Philosophen bringen will, weil es sich bei ihm vor allem um die allgemeinen Gesichtspunkte, nicht um eine Geschichte der Philosophie handelt. Solche Stellen greift Plechanow auf und sucht aus denselben »Fehler« Dietzgens und eine »oberflächliche« Auffassung desselben zu beweisen. Dabei ist er selbst durchaus nicht sparsam in der Anwendung derselben Verallgemeinerungen. Ganz anders, sagt er z. B., unterscheiden sich die antiken Materialisten von den metaphysischen der Neuzeit, und von Marx und Engels usw. Aber wie, das sagt er nicht. Wenn das bei ihm in der Ordnung ist, warum nicht bei Dietzgen? Er macht viel Aufhebens daraus, daß Dietzgen nicht genau sagt, welche besondere Richtung des französischen Materialismus er bei dieser oder jener Bemerkung über denselben im Auge hat, hält aber selbst spaltenlange Vorlesungen über d e n Materialismus. So kann nur ein Mann arbeiten, dem es an wissenschaftlichen Argumenten fehlt.

Es ist ganz offenbar, selbst vom engmarxistischen Standpunkt aus, daß es durchaus nicht dasselbe ist, wenn ein auf einer unvollkommenen Denkmethode fußender Metaphysiker wie Holbach oder Helvetius Aussagen macht, welche sich bei dem die materialistische Dialektik bis in ihre letzten Konsequenzen ausarbeitenden Marxisten Dietzgen auch vorfinden. Das ist ein Fall, wo es »nicht dasselbe ist, wenn zwei dasselbe sagen.« Dietzgen hat aber auch vieles gesagt, was seine Vorgänger nicht sagten, und auch nicht sagen konnten, aus Gründen, welche Plechanow jedem anderen als uns gegenüber sofort marxistisch belegen würde. Hier aber läßt ihn sowohl die ökonomisch-historische Geschichtsschreibung wie die materialistische Dialektik im Stich. Er hebt einseitig Gleichartiges hervor, vergißt die Verschiedenheiten, übersieht die weiten historischen Entfernungen zwischen Dietzgen und den Metaphysikern, und fällt selbst in den metaphysischen Sumpf der Eristik hinein. Er tadelt die Geschichtsschreiber des Materialismus, weil sie nur von der Naturauffassung, aber nicht von der Geschichtsauffassung der Philosophen handeln, verfährt aber genau so gegen Dietzgen.

Außerdem hat es noch einen anderen Haken, wenn er aller historisch-ökonomischen Methode zum Trotz die idealistischen und materialistischen Metaphysiker als Erkenntnistheoretiker mit Dietzgen

auf eine Stufe stellt. Alles, was er in dieser Hinsicht gegen Dietzgen vorbringt, läßt sich auch gegen Marx und Engels vorbringen, und trifft damit auch alle anderen Marxisten, Plechanow mit einbegriffen. Entweder muß er zugeben, daß sich das, was jene Metaphysiker gesagt haben, ebenso bei Marx und Engels findet, und dann sind alle bisher von den Marxisten erhobenen Ansprüche, darüber etwas Neues gesagt zu haben, nichtig. Oder es steht fest, wie sich das aus der ganzen Entwicklung des Marxismus für uns alle versteht, daß Marx und Engels über die materialistischen Metaphysiker hinausgegangen sind, und dann ist es ein Unfug zu behaupten, daß der anerkanntermaßen auf demselben marxistischen Boden stehende Dietzgen auf derselben Erkenntnisebene steht wie diese Metaphysiker. Mit dieser Art von Polemik ohrfeigt Plechanow nur sich selbst und die ihm nahestehenden Engmarxisten.

Übrigens stellen die von Plechanow in Schutz genommenen Materialisten als Erkenntnistheoretiker durchaus keinen Fortschritt über die von ihnen bekämpften Idealisten dar. Auf ihrer induktiven Seite waren die meisten Idealisten ebenso materialistisch wie die Materialisten, und mit der monistischen Tendenz der Materialisten, welche sie gegen die Dualisten herauskehrten, war es auch nicht weit her. Da waren ihnen manche Idealisten bedeutend über. Nimmt man Plechanow beim Wort, daß die metaphysischen Materialisten einen verwässerten Cartesianismus repräsentierten, dann stand der Dualist Descartes als Philosoph höher als die Materialisten. Nicht als ob Descartes als Erkenntniskritiker besonders klar und wissenschaftlich gewesen wäre. Aber die Materialisten mit monistischer Tendenz waren es auch nicht.

Wenn uns also Plechanow den Ausspruch von Engels über die »prächtige materialistische Literatur des 18. Jahrhunderts« vorhält, ohne die anderen Urteile von Engels und Marx über diese Literatur zu erwähnen, so beeinflußt er die Leser mit seiner Polemik ganz einseitig, und hält die Kehrseite der Medaille bedeckt. Wir haben unseren Lesern diese Kehrseite nicht vorenthalten wollen, da wir nicht eristische, sondern dialektische Zwecke verfolgen.

Die materialistische Literatur des 18. Jahrhunderts war ein Ausdruck der bürgerlichen Revolution gegen das Feudalsystem. Das haben uns die engeren Marxisten oft genug vorgesagt, und wir Dietzgenianer fassen diese engmarxistische Phrase mit den nötigen dialektischen Vorbehalten auf und nehmen sie so an. Die bürgerliche Philosophie Deutschlands war aus den historischen Ursachen,

welche in vielen marxistischen Schriften oft genug klargelegt worden sind, von der Reaktion angefressen, was wir ebenfalls mit dem Zusatz der Rassentendenz zur gesellschaftlichen zugeben. Gegen die Arbeiterklasse war aber der französische Materialismus nicht minder reaktionär gesinnt wie der deutsche Idealismus. Und was die Vorarbeit für eine materialistische Dialektik anbetrifft, so haben die naturwissenschaftlichen Materialisten Deutschlands und Frankreichs ein gutes Teil mehr dafür geleistet als die französischen Philosophen. Lamarck, Treviranus, Oken verdienen nach meiner Ansicht weit mehr die Aufmerksamkeit des philosophischen Arbeiters als die von Plechanow verteidigten französischen Materialisten. Für den Marxismus haben diese nur insofern eine geschichtliche Bedeutung, als Marx sich an ihnen orientiert hat. Er hätte sich ebensogut und besser an Buffon und Lamarck orientieren können, wenn es ihm um eine Weltdialektik, und nicht vornehmlich um eine Gesellschaftsdialektik zu tun gewesen wäre. Und wenn es ihm um eine materialistische Erkenntnistheorie zu tun gewesen wäre, so hätte er eine weit bessere und konsequentere bei dem Dualisten Kant als bei Holbach und Helvetius finden können. Bei ihm konnte er auch die Anfänge einer Weltdialektik finden, da Kant, wie Engels sagt, der Erste war, welcher nach dem Mittelalter an der Vorstellung rüttelte, als hätte die Natur keine Entwicklung in der Zeit.

Die Vorliebe von Marx und Engels für die französischen und englischen Materialisten, und ihre Abneigung gegen Kant ist wohl mehr auf die gesellschaftlich revolutionäre Bedeutung der Materialisten als auf die Klarheit ihrer Theorien zurückzuführen. Kant hatte seine Erkenntnistheorie ja auch von einem materialistischen Skeptiker, Hume, und entwickelte dieselbe auf ihrer induktiven Seite weit systematischer als irgend ein Materialist des 18. Jahrhunderts. Und gegen die Arbeiter war er auch nicht reaktionärer wie diese.

Es ist bei den meisten Marxisten üblich, unter dem Drucke des modernen Neukantianismus die bürgerlich beschränkte und dualistisch verwobene Philosophie Kants scharf mitzunehmen, und soweit es sich um die Frage des Zurückgehens des modernen Proletariats auf Kant handelt, auch mit Recht. Aber genau dasselbe, was wir vom marxistischen Standpunkte über die Erkenntnistheorie und Moral von Kant sagen, muß auch über die Erkenntnistheorie und Moral der englischen und französischen metaphysischen Materialisten gesagt werden. Das Proletariat braucht auf den einen

ebensowenig zuzückzugehen, wie auf die anderen. Sie waren alle durch die Bank metaphysisch verworren, und in ihrer Moral natürlich beschränkt durch den bürgerlichen Horizont. Soweit sie sich überhaupt mit dem Gedanken an eine Befreiung der Menschheit beschäftigten, wollten sie die ganze Menschheit auf einmal befreien, ohne das Verhältnis zwischen Herren und Dienern abzuschaffen, ohne Klassenkämpfe, und namentlich ohne den Klassenkampf des Proletariats. Wer uns fortwährend die französischen Materialisten anpreist, und dabei gegen Kant die Nase rümpft, dem sagen wir in aller Gemütsruhe, daß wir als Proletarier heutzutage für den einen sechs Groschen geben und für die anderen fünfzig Pfennige. Wir haben es nicht mehr nötig, uns an irgend einem derselben zu orientieren. Uns kümmert lediglich, was die Masse der Parteigenossen von uns hält, nicht eine kleine Klique marxistischer Stubengelehrten. Wir holen uns unsere Philosophie nicht aus alten Scharteken, sondern meißeln sie uns aus unserem Leben mitten im Kampf heraus. Indessen hindert uns das doch nicht, den Stubenmarxisten zu beweisen, daß wir auch in den alten Scharteken gelesen haben. Davon kann auch der philosophisch denkende Arbeiter Vorteil ziehen, aber anders als Plechanow sich das denkt.

»Die geschichtlichen Wurzeln des Marxismus aufdecken heißt, die Wurzellosigkeit seiner »Überwindung« enthüllen. Die Furien des Privatinteresses, die durch jede Diskussion der Eigentumsfrage erweckt werden, ermöglichen auf dem Gebiet der ökonomischen Wissenschaften eine Erscheinung, die auf jedem anderen wissenschaftlichen Gebiet unmöglich sein würde: ein naturwissenschaftlicher Gelehrter, der von Darwins Entwicklungs- auf Cuviers Katastrophentheorie zurückginge, würde allgemeinem Hohngelächter begegnen. Aber wer von Marx auf Adam Smith oder Kant zurückmarschiert, hat so reichlichen Anspruch auf die Vorschußlorbeeren der bürgerlichen Presse, wie ein Weltmarschall, der gegen die Boxer zu Felde zieht, unbeschadet der Tatsache, daß all die Verwirrung, die sich heute als funkelnagelneue Weisheit gebärdet, schon in den vierziger Jahren von Marx und Engels geschlichtet worden ist.« (Franz Mehring, Nachlaß, I., S. X—XI.)

Vor dem Erscheinen von Plechanows Kritik hätte ich den Kern dieses Mehringschen Gedankens noch unterschrieben. Heute muß ich zu meinem Bedauern feststellen, daß auf dem Gebiete des Marxismus eine Erscheinung aufgetreten ist, welche auf dem Ge-

biete der bürgerlichen Naturwissenschaften nicht mehr möglich ist: ein Marxist bringt es fertig, von Josef Dietzgen auf die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts und auf Hegel zurückzumarschieren, um den Marxisten Josef Dietzgen als philosophisches Fossil »entlarven« zu können. Wo bleibt da die dialektisch-materialistische Methode?

Soweit die allgemeinen Aussagen der französischen Materialisten über Natur und Gesellschaft gehen, kann man sie auch schon bei den griechischen Philosophen aller Schulen finden, wie Plechanow angibt, sobald er das graue Alter der Dietzgenschen Dialektik nachweisen will. Gewiß, solche allgemein materialistischen Gedanken sind so alt wie das Menschengeschlecht. Wenn Pithecanthropus erectus irgendwelche philosophischen Schriften hinterlassen hätte, so könnte Plechanow darin ohne Zweifel auch ähnliche Aussagen finden. Tatsache ist, daß wir dieselben in den Aufzeichnungen der primitivsten Völker finden.

»Konfuzius hat nicht nur Christus antizipiert, sondern auch die großen materialistischen Philosophen der Bourgeoisie. In vieler Hinsicht stand er näher bei den Gedanken, welche wir jetzt als das Acquisit der Philosophie und das epochemachende Verdienst unseres revolutionären dialektischen Monisten Josef Dietzgen verteidigen müssen, als die meisten Wortführer der Bourgeoisie.« So steht es in meinem Werkchen »Marxist Economics«, Seite 68. Und dazu heißt es in einer Fußnote: »In seinem »Großen Wissen« hat Konfuzius eine primitive materialistische Geschichtsauffassung geschrieben und den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts vorgegriffen. In seiner »Lehre vom Mittel« hat er einen materialistischen Umriß des Geistes gegeben und Hume und Kant antizipiert. In seinen »Analekten« hat er Jesus antizipiert.... Natürlich sind alle Aussagen des Konfuzius notwendigerweise unbestimmt und bloße unbewiesene Behauptungen. Aber dennoch drücken sie sehr klar eine Neigung aus, sich mehr auf natürliche Tatsachen als auf spekulatives Spintisieren zu verlegen.«

Ich habe mir damit einen kleinen Scherz mit meinen engmarxistischen Genossen erlaubt. Ohne Zweifel werden sie mir diese Stellen als groben Verstoß gegen den dialektischen Materialismus ankreiden. Ich habe aber damit nur auf die uralten »allgemein materialistischen Gedanken« hingewiesen, welche Dietzgen nach Plechanows Ansicht bloß aufgewärmt haben soll, ohne dabei gleich dem Genossen Plechanow die Verdienste der späteren

Philosophen schmälern zu wollen, oder Marx auf Konfuzius zurückzuführen. Wir wissen also ebensogut wie Plechanow, daß solche Gedanken schon lange bekannt waren, bilden uns aber deswegen doch nicht ein, die Philosophen der Gentilgesellschaft durch die Philosophen der Höhlengesellschaft belehren zu können. Genosse Plechanow benutzt aber seine marxistische Dialektik wohlgemut, um bürgerliche und metaphysisch verworrene Philosophen als Belege gegen den dialektisch-proletarisch arbeitenden Marxisten Josef Dietzgen zu zitieren.

Gewisse allgemein materialistische Gedanken haben nicht nur die Materialisten aller Zeiten, sondern auch viele Scholastiker und Idealisten ausgesprochen. So schrieb zum Beispiel der im 13. Jahrhundert lebende Scholastiker Thomas Aquinas (Thomas von Aquino) in seiner »Erkenntnistheorie«: »Wir müssen auch bedenken, daß Formen (Wahrheiten) in körperlichen Dingen individuell sind und eine materielle Existenz haben; daß diese aber im Verstande generell und immateriell sind: und dies zeigt, auf welche Weise wir lernen. Denn wir kennen die Dinge als universell und immateriell. Daraus folgt notwendig die Bewegung des Verstandes durch erkennbare Formen (allgemeine Wahrheiten etc.), mittels deren wir verstehen. Da man nicht von einem Extrem zum andern kommen kann ohne ein Medium, müssen die Formen von den körperlichen Dingen durch ein Medium zum Verstande gehen. Von dieser Art sind die potentiell sinnlichen Substanzen (Eigenschaften), welche die Formen materieller Dinge ohne ihre Materie aufnehmen. Die Form des Steines gelangt ins Auge, aber nicht seine Materie, doch werden die Formen der Dinge im Besonderen in den potentiell sinnlichen Substanzen (Eigenschaften) aufgenommen; denn in diesen potentiell sinnlichen Eigenschaften kennen wir nur Besonderheiten. Darum muß der Mensch, um zu lernen, Sinne haben. Der Beweis hiefür ist, daß, wenn ein Mensch einen Sinn nicht hat, er alle Kenntnis der sinnlichen Tatsachen entbehrt, welche durch diesen Sinn verstanden werden. Ein blind geborener Mensch hat keinen Begriff von Farbe.« (Compendium Theologiae.)

Mit dieser materialistischen Erkenntnistheorie wollte der Scholastiker Thomas Aquinas die Existenz eines Gottes beweisen: »Da eine Ursache nicht bewiesen werden kann durch eine Wirkung, die ihr nicht proportional ist, wird behauptet, daß das Dasein Gottes nicht bewiesen werden kann. Aber gegen dieses Argument sagt der Apostel (Römer I, 20): Die ungesehenen Dinge Gottes sind

sichtbar durch seine offenbaren Werke. Dies könnte aber nicht der Fall sein, wenn man Gottes Dasein nicht durch seine Werke beweisen könnte. Was vor allem mit Bezug auf irgend etwas verstanden werden muß, ist, ob es existiert. Schluß: Es ist möglich, das Dasein Gottes zu beweisen, wenn auch nicht a priori (durch reine Vernunft), so doch a posteriori durch irgend eins seiner uns sicher bekannten Werke.«

So ähnlich sieht auch die Erkenntnistheorie des englischen Materialisten Locke aus, und auch er will damit das Dasein Gottes beweisen. Wollte ich nun im Stile Plechanows über Locke herziehen, so müßte ich etwa sagen: »Aber das ist ja derselbe Gedanke, den Thomas Aquinas schon vier Jahrhunderte früher sehr klar ausgesprochen hat, usw.« Würde das etwa beweisen, daß Locke nicht über Aquinas hinaus gekommen ist?

Mit dem Hervorheben solcher allgemeinen Gedanken läßt sich gar nichts für oder wider einen Denker beweisen, am allerwenigsten für oder wider seine Stellung in der philosophischen Entwicklungsreihe. Man schätzt den Fortschritt der Arten nicht nach ihrer Vererbung, sondern nach ihrer Variation ein. Dasselbe gilt auch für die Philosophie. Engels hat die Plechanowsche Methode der Polemik schon auf den Kopf getroffen, indem er sagte: »Dergleichen Mißliebigkeiten und Äußerungen der Verdrießlichkeit kann man immer und überall anbringen, und eben deswegen sind sie nie und nirgends angebracht.«

Ein unbefangenes Lesen der Schriften Josef Dietzgens zeigt, daß er sich weit sachlicher gegen Kant und die französischen Materialisten verhalten hat als manche anderen Marxisten. Wollte man also von Oberflächlichkeit reden, so würde dies eher auf die Plechanowsche Richtung als auf uns passen.

Auf alle Fälle hat sich Plechanow selbst ein Armutszeugnis ausgestellt, indem er in einseitig metaphysischer und eristischer Weise gegen Dietzgen und seine Schüler vorgegangen ist. Dies ist umso belastender für ihn, als sich ohne große Mühe nachweisen läßt, daß Dietzgen in der Tat als Erkenntniskritiker und Dialektiker die Theorien von Marx und Engels vervollständigt hat, und daß er seine weiterentwickelte dialektische Erkenntnistheorie auch konsequent anwendet, nachdem er sie einmal ausgearbeitet hat. Gerade in der Anwendung theoretischer Erkenntnis läßt der engere Marxismus viel zu wünschen übrig, wie wir schon an dem Beispiel des Genossen Plechanow zur Genüge nachgewiesen

haben, und wie wir auch an Marx, Engels und anderen engeren Marxisten noch nachweisen werden. Viele der von den engeren Marxisten als richtig erkannten Prinzipien werden weder in ihrer Theorie noch in ihrer Praxis konsequent angewandt. Dadurch drückt der engere Marxismus eben seine erkenntniskritische und dialektische Schwäche aus. Am weitesten treibt diese Inkonsequenz aber Genosse Plechanow, wenn er sich mit Händen und Füßen gegen die Anerkennung dieser Tatsachen sträubt, dabei aber auf jeder Seite eine neue Ungereimtheit zutage fördert.

V. Kapitel:

Materialismus gegen Materialismus.

Plechanow behauptet schlankweg und mit wagehalsiger Rücksichtslosigkeit gegen die offenbarsten Tatsachen, daß Josef Dietzgen nirgendwo angibt, warum er die metaphysischen Materialisten einseitig nennt.

Um den Beweis gegen Plechanow vollständig zu führen, müssen wir notgedrungen auch die Haltlosigkeit dieser Behauptung unseres russischen Eristikers und Doktrinärs überzeugend darlegen. Das ist für uns keineswegs eine interessante Aufgabe, und für den Leser wohl oft langweilig und ermüdend. Aber wir befinden uns in einer unangenehmen Lage.

Wir sind wider Willen gezwungen, jeden Satz unserer Stellung mit einer überreichlichen Fülle von Belegen auszustatten, weil unsere engmarxistischen Gegner bisher weiter nichts als oberflächliche Schulmeistereien vorgebracht haben. Wir müssen selbst die einfachsten und augenscheinlichsten Tatsachen haarklein auseinandersetzen, damit endlich einmal unseren Kritikern aller Schattierungen jede Möglichkeit für das Anbringen unsinniger Wenn und Aber benommen und so die Aufnahme einer wirklich sachlichen und tiefgehenden Diskussion namentlich unseren engmarxistischen Mitkämpfern erleichtert wird.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß auch Genies in manchen Dingen sehr schwer von Begriffen sind. Dem Dietzgenismus gegenüber haben sich selbst die hervorragendsten engeren Marxisten merkwürdig unempfänglich gezeigt. Unsere oft sehr eingehende und ausführliche Auseinandersetzung mag dem weniger befangenen Leser etwas langatmig erscheinen, doch ist diese Art des Vortrages dem Engmarxismus gegenüber angebracht und uns aus dialektischen Gründen aufgezwungen.

Plechanow ist nicht der einzige, der uns in oberflächlicher Weise beschulmeistert und uns als Ignoranten in den einfachsten marxistischen Grundsätzen hinstellt. Seit wir uns in Sachen des Dietzgenismus auf unsere eigenen Füße gestellt haben, ist uns und anderen Schülern Josef Dietzgens vonseiten unserer

bisherigen engmarxistischen Freunde dieselbe Behandlung zuteil geworden, welche Josef Dietzgen selbst von seinen engmarxistischen Freunden sein Leben lang erfahren hat. Wenn auch Marx und Engels selbst die größte Hochachtung für Josef Dietzgen an den Tag gelegt und ihm nie ein Mißverstehen oder eine Unkenntnis des Marxismus vorgeworfen haben, so hat das doch viele der führenden Nachfolger der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus selten gehindert, Josef Dietzgen im ABC des Marxismus unterrichten zu wollen, so oft er in der Theorie oder Praxis auf Grund seiner konsequenteren Dialektik vom engmarxistischen Wege abwich.

Ebenso erfahren wir heute, daß wir den engeren Marxismus noch gar nicht begriffen haben, obgleich wir nie auf unsere Unwissenheit hingewiesen wurden, solange wir nicht die unerhörte Verwegenheit hatten, an den Führern des engeren Marxismus selbst Kritik zu üben. Jahrelang haben wir mit den engeren Marxisten zusammen gearbeitet, sind von ihnen oft freundlich auf die Schulter geklopft und als gute und getreue Marxjünger belobt und von den Feinden des Marxismus angegriffen worden. Aber sobald wir in einer Spezialfrage, welche kein engerer Marxist bisher gründlich erörtert hat, selbständig vorgehen, erkaltet die Liebe unserer engmarxistischen Freunde, und wir erfahren, daß uns das tiefere Verständnis der Marxschen Theorien fehlt. Wir machen es also den berufenen Vertretern des Marxismus so wenig wie seinen Feinden recht.

Seltsames Benehmen engmarxistischer Erkenntnis, welche ein Wachstum über den beschränkten Horizont der engeren marxistischen Schulweisheit hinaus als eine Unkenntnis des Marxismus rügt, selbst wenn wir an keinem einzigen Pfeiler des marxistischen Gebäudes feindlich rütteln, sondern vielmehr darauf bestehen, daß dieses Gebäude noch einen Pfeiler mehr haben soll an einer Ecke, welche die engeren Marxisten eingestandenermaßen nicht gründlich gestützt haben, und welche daher aus Mangel an einer starken Stütze bisher großen Schwankungen ausgesetzt war! Über die Haltung der Feinde des Marxismus brauchen wir kein Wort zu verlieren. Aber die Haltung unserer engeren marxistischen Mitkämpfer müssen wir näher untersuchen, um zu verstehen, wie es möglich ist, daß sie in demselben Atem, in welchem eingestanden wird, daß die marxistische Erkenntnistheorie, und mithin die marxistische Weltdialektik, nicht von den engeren Marxisten ausgearbeitet worden ist, doch entweder behaupten, der engmarxistische

Bau sei vollkommen und brauche keinen weiteren Pfeiler, oder Josef Dietzgens Ausbau übersehen und mir höhnisch raten, ich könnte dem Mangel ja selbst abhelfen, wenn ich das Zeug dazu hätte. Das historische Verdienst Josef Dietzgens wird ohne Berechtigung geschmälert, und der eine engere Marxist beansprucht ohne weiteres für Marx was ein anderer als »unausgearbeitet« anerkennt. Wie Plechanow behauptet, daß Josef Dietzgen in der Logik und Dialektik offene Türen einrenne, so meint Kautsky achselzuckend, er begreife nicht, was Eugen Dietzgen und seine Freunde unter engerem und weiterem Marxismus verstehen, und so sagt Mehring frisch weg, daß Josef Dietzgen das Licht von Marx und Engels empfange, aber kein eigenes Licht auf sie zurückstrahle. Wir werden in anderen Kapiteln dieser Schrift noch näher untersuchen, wie weit das historische Verdienst von Marx den von Dietzgen urbar gemachten Boden einbegreift. Wir werden an der geeigneten Stelle nachsehen, ob und wie sehr die beiden leitenden Marxisten Deutschlands, Kautsky und Mehring, das Licht Josef Dietzgens nötig haben. Wir werden das Licht Dietzgens neben dasjenige stellen, welches Kautsky und Mehring von Marx und Engels empfangen haben und welches sie selbst auf Dietzgen werfen. Und dann wird sich die relative Leuchtstärke dieser beiden Lichter in der Erkenntnistheorie und Weltdialektik brillant selbst beleuchten.

Dabei wird sich dann herausstellen, daß Kautsky, Mehring, Plechanow und andere sich zwar in diesem einen Punkte gegen Dietzgen und seine Schüler einig sind, indem sie sich gerieren, als ob sie nach ihrem eigenen bescheidenen Dafürhalten die logischsten und konsequentesten dialektischen Denker, nicht nur in der internationalen sozialistischen Bewegung sondern in der Welt wären. Andererseits aber wird sich aller engmarxistischen Eristik zum Trotz auch zeigen, daß sich die drei genannten Vorkämpfer des engeren Marxismus in vielen Punkten widersprechen, nicht nur auf ihrem eigensten engmarxistischen Gebiete, sondern auch in ihrer Beurteilung des Dietzgenismus und seiner Spezialitäten, der materialistisch-monistischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik.

Wie wir bei Plechanow gesehen haben, behauptet er, daß wir dem historischen Materialismus an den Kragen und demselben ein idealistisches Haupt aufsetzen wollen. Allerdings bleibt er nicht bei dieser Behauptung, sondern wirft sie später selbst wieder um, wie wir gleich sehen werden. Mehring schüttelt zwar den Kopf

zu dieser Plechanowschen Behauptung und meint, so schlimm wäre es nicht. Nach seiner Ansicht wollen wir dem historischen Materialismus nicht an den Kragen, können denselben aber auch auf alle Fälle nicht durch Dietzgen ergänzen, da Dietzgens Arbeiten neben denjenigen von Marx und Engels nicht bahnbrechend zu nennen sind. Kautsky schreibt mir privatim, daß ich nach seiner Ansicht »offene Türen einrenne« und »Amerika aufs neue entdecke«, und öffentlich sagt er, daß er noch nicht wisse, wie er sich zu uns stellen will, und was er sonst noch denkt und sagt, wird hoffentlich später einmal in Privatkorrespondenzen ans Licht kommen, damit künftige Forscher genau unterrichtet werden über die widerspruchsvollen Ansichten, welcher der leitende Engmarxist Deutschlands beim ersten bestimmten Auftreten des Dietzgenismus in der sozialistischen Bewegung vertreten hat. Dieses Stückchen Geschichte aus den jungen Jahren des Dietzgenismus wird sich als ebenso interessant und charakteristisch für die schwankende engmarxistische Denkweise enthüllen, wie die kürzlich veröffentlichten Briefe von Marx und Engels im »Nachlaß« und in Sorges Briefwechsel.

Dieser brieflıche Austausch beweist überzeugend, daß die leitenden engeren Marxisten durchaus nicht von ihrer dialektischen Methode lebendig durchdrungen waren, sondern dieselbe offiziell mehr oder weniger schwankend vertraten, privatim aber noch stark metaphysisch in ihren Geistesbewegungen waren und dies durch flagrante Proben ideologischer Verstöße gegen ihre offizielle Forschungsmethode fortwährend an den Tag legten.

Als Gesamtresultat unserer Untersuchung wird sich unwiderleglich ergeben, daß Kautsky, Mehring und Plechanow trotz eifrigsten Herbetens ihres engmarxistischen Glaubensbekenntnisses doch in ihrer Theorie und Praxis fortwährend über ihre eigenen Widersprüche stolpern. Und obgleich sie mehr als andere Marxisten ohne Unterlaß im schärfsten Tone dozieren, daß die Marxschen Theorien keine Dogmen, sondern eine Anleitung zu revolutionärem Forschen sind, welche nicht durch Hin- und Herreden über sie selbst, sondern durch praktische Anwendung weiter entwickelt werden muß, wird sich zeigen, daß sie selbst ihren eigenen Rat in der Theorie und Praxis nur schwach befolgen. Und als Hauptgrund dieser Inkonsequenz werde ich mich bemühen, das Fehlen einer konsequenten in Fleisch und Blut übergegangenen Erkenntnistheorie und Weltdialektik im engeren Marxismus aufzudecken und zu beweisen, daß gerade Dietzgens Lebenswerk diese Lücke füllt

und somit die natürliche dialektische »Ergänzung« des engeren Marxismus ist. Diese Pille müssen Plechanow und Genossen, trotz allen Sträubens, als Resultat ihrer eigenen historischen Entwicklung im Marxismus schlucken.

Sie standen vor der Möglichkeit, durch ihre eigenen Bemühungen das historische Verdienst Josef Dietzgens anzuerkennen, und neben demjenigen von Marx und Engels in der sozialistischen Bewegung zur Geltung zu bringen. Die widerspruchsvolle Entwicklung der Geister hat es aber mit sich gebracht, daß die Schüler Josef Dietzgens die Anerkennung und praktische Verwertung der Lebensarbeit Josef Dietzgens *gegen* den Widerstand ihrer nächsten und natürlichsten Bundesgenossen, der engeren Marxisten, durchsetzen müssen.

Dabei wird es ohne persönliche Analyse nicht abgehen. Es mag wohl manchem Leser erscheinen, als brächte ich meine eigene Persönlichkeit mehr als nötig im Vergleich zu der von mir vertretenen Sache in den Vordergrund, und als wiche ich oft unnötigerweise von der rein sachlichen Straße ab. Ich handle indessen in der Notwehr.

Erstens kann ich Leuten gegenüber, die wie die leitenden engeren Marxisten fortwährend ihr eigenes »Ich« herausfordernd auf den Kampfplatz drängen und dabei unter endloser Beteuerung ihrer eigenen großen Bescheidenheit einen persönlichen Angriff nach dem anderen auf Josef Dietzgen und seine Schüler machen, anstatt durch ruhige und sachliche Gründe die Haltlosigkeit unserer Stellung nachzuweisen, nicht anders wirken als durch Bloßtellung ihrer eigenen widerspruchsvollen und persönlich-eristischen Sprünge. Zu diesem Zweck muß notgedrungen das von ihnen selbst in die Diskussion eingeführte persönliche Element näher untersucht werden.

Zweitens handelt unser Thema von der Erkenntnis, und der schlagendste Beweis für die Richtigkeit unserer Ansprüche wird geliefert durch die vergleichende Analyse des Gedankeninhaltes, der geistigen Zusammensetzung, unserer persönlichen Erkenntnisorgane. Dadurch erhalten wir ein klares Bild der Hebekräfte, welche in der engeren marxistischen und in Dietzgens dialektisch-monistischer Erkenntnistheorie wirken, und können die Leuchtstärke der betreffenden »Lichter« in echt dialektischer Weise, nämlich durch Kampf ums Dasein, überzeugend feststellen.

Gern möchte ich diese Schrift auf ein kleineres Maß reduzieren. Noch lieber möchte ich mit Josef Dietzgen sagen: »Einerlei,

wer das Kalb aus dem Brunnen gezogen hat, so es heraus ist. Übrigens handelt diese ganze Schrift vom Zusammenhang und Ineinanderfluß der Dinge, welcher dann auch auf die Frage von Mein und Dein einen mächtigen und klärenden Bezug hat.«

Aber die eigentümliche Geistesverfassung unserer engmarxistischen Gegner, auf die weder Josef Dietzgen noch seine Schüler ursprünglich gerechnet hatten, zwingt mich, den Zusammenhang und Ineinanderfluß, wie auch die Verschiedenheiten dieser Zusammenhänge in gewissen persönlichen Erkenntnisorganen selbst auf die Tagesordnung zu setzen und so die verschiedenen »Ichs« in dialektisch-materialistischer Beleuchtung auf ihren Inhalt hin zu prüfen. Wenn das persönlich wird, so unterscheidet sich das Persönliche in meiner Schrift von dem Persönlichen in den engmarxistischen Schriften doch immer noch wie eine persönliche Dialektik von einer persönlichen Eristik. Es sollte so scharfen Analytikern wie den engeren Marxisten doch nicht schwer fallen, diesen Unterschied zu würdigen.

Schon im Vorwort zu »Dialektisches« heißt es: »Die Forschung nach den historischen Gründen für die Vernachlässigung der weiteren dialektischen Folgerungen aus dem historischen Materialismus in der Theorie und Praxis darf natürlich an den persönlichen Einflüssen nicht achtlos vorübergehen. Wenn man sich nie oder nur sehr oberflächlich mit der monistischen Dialektik Josef Dietzgens beschäftigt und sein ganzes theoretisches und praktisches Wirken auf dem engeren historischen Materialismus aufgebaut hat, so hat man sich notwendigerweise in manchen Dingen in ganz bestimmter und historisch begrenzter Weise festgelegt. Tritt nun ein Vertreter des dialektischen Monismus mit seinem weiteren Gesichtskreis als Weiterentwickler auf (und er kann dies tun als ganz natürliche Folge der monistischen Dialektik ohne sich eine solche Rolle anzumaßen) und versucht nachzuweisen, daß manche, lange als unantastbar angesehene Stellungen verbesserungsfähig sind, so kann die Diskussion leicht eine persönliche Wendung nehmen, welche zur Trübung des Urteils und zur Abschweifung von den Hauptgesichtspunkten führen muß. Indessen schließt unsere Auffassung der Persönlichkeit von vorneherein jede Verdächtigung der Motive und jede anmaßende Bekrittlung der Fähigkeiten und Leistungen anderer aus. Wir sind ja der Ansicht, daß das Individuum nicht will wie es beliebt, sondern will wie es muß. Wir sind daher in der Lage, die relative Wichtigkeit persönlicher

Einflüsse objektiv zu würdigen und den Hauptnachdruck auf die entwicklungsgeschichtlichen und gesellschaftlich historischen Willenselemente zu legen, welche die unbewußte Grundlage der persönlichen Willensregungen bilden, anstatt auf die engeren Kreise des Seelenlebens, innerhalb deren die Persönlichkeit ihre bewußte Auffassung bestimmter, mehr oder weniger gründlich verstandener Reflexeindrücke bekannt macht, sei es in Schrift, Wort oder Tat. Soweit also hier persönliche Elemente in Betracht kommen, gelten sie als historisch und entwicklungsgeschichtlich bestimmte, nicht als willkürlich ausgedrückte und aufgefaßte. Und was in dieser Beziehung von anderen gilt, paßt natürlich auch auf uns selbst.« [1])

Der Leser, welcher sich für diesen Streit interessiert, muß sich also ebenso wie wir selbst dieser historischen Notwendigkeit mit Grazie fügen. Es liegt in der ganzen Dialektik dieser Frage, daß das Persönliche hier selbst zum Sachlichen wird, einmal, weil unsere Gegner von Anfang an persönlich eristisch statt dialektisch sachlich vorgegangen sind, und zweitens, weil es sich im Grunde um die Untersuchung der geistigen Zusammenhänge des Wesens und Inhaltes der Kopfarbeit bestimmter Persönlichkeiten handelt.

Dabei dürfte es ganz der krausen Logik unserer engmarxistischen Gegner entsprechen, mir vorzuwerfen, ich sei »zu persönlich«, oder mir ihre Überlegenheit in der Handhabung meiner eigenen Dialektik dadurch zu beweisen, daß sie mir ein Entblößen ihrer eristischen Ausfälle gegen Dietzgen und seine Schüler als einen groben Fehler gegen meine dialektische Logik ankreiden, in der Absicht, dadurch die Hauptpunkte meiner Kritik zu verdunkeln und abzuschwächen.

In Erwartung solcher Taktik antworte ich hier gleich: »Wenn das ein Fehler von mir ist, dann macht nur recht viel daraus. Bedenkt aber auch, daß sich unsere persönliche Dialektik von Euerer persönlichen Eristik dadurch unterscheidet, daß wir uns den metaphysischen Balken aus unseren eigenen Augen ziehen, ehe wir den anti-dialektischen Splitter in Euerem Auge sehen.«

Schon Josef Dietzgen hat darauf hingewiesen, daß er absichtlich denselben Gedanken in vielen Variationen wiederholt, um allen Mißverständnissen vorzubeugen. Die Wiederholung, sagt er, ist die Mutter der Weisheit. So alt und berechtigt dieser Ausspruch ist, die Erfahrung hat uns gezeigt, daß er den engeren

[1]) »Dialektisches«, Vorwort, Seite II und III.

Marxisten gegenüber noch lange nicht deutlich genug gewesen ist. Das ist ein Grund mehr für mich, hier recht ausführlich zu sein, selbst auf die Gefahr hin, den Vorwurf der Langatmigkeit zu ernten. Das Gesetz der Wiederholung ist übrigens nicht nur ein konsequent logisches im Geistesleben, sondern überhaupt ein Grundprinzip der Universaldialektik. Viele Tropfen höhlen den Stein, viele Zuckungen in der phylogenetischen Entwicklung bilden Herz und Lungen und machen Herzschlag und Atmen zur automatischen Gewohnheit, und erst durch viele Wiederholungen lernt der Menschengeist die rhythmischen Schläge der Allentwicklung konsequent und gewohnheitsmäßig in seinem Denken befolgen und in die Tat umsetzen.

Allerdings ist ein großer Teil der engmarxistischen Beschränktheit Dietzgen gegenüber nicht so sehr auf mangelhafte dialektische Denkfähigkeit als auf einfache Unaufmerksamkeit und Oberflächlichkeit zurückzuführen. Aber auch diese Mängel des Denkens haben eine tiefere Ursache in der mechanischen Denkbewegung, welche nicht durch eine konsequente und universell dialektisch begründete Erkenntnistheorie gestützt und korrigiert wird. Das ist hier bei Plechanow besonders der Fall. Und gerade diese lose Art des Lesens zwingt mich im vorliegenden Falle, noch ganz besonders ausführlich zu sein und weit von dem Hauptkerne der Differenz zwischen engerem Marxismus und dialektischem Naturmonismus abzuschweifen. Ich muß hier Vorwürfe Plechanows zurückweisen, welche nicht direkt in den wahren Differenzpunkt zwischen uns und seinesgleichen hineingehören. Indessen, denen, welche Dietzgens Dialektik befolgen, müssen alle Dinge zum besten dienen, und so gedeiht uns selbst Plechanows abgerissenes Lesen zum Mittel, gewisse historische Unterschiede und Gleichheiten zwischen verschiedenen Stadien der Entwicklung des materialistisch-dialektischen Denkens näher zu untersuchen.

Hätte Plechanow wirklich dialektisch denken gelernt, so hätte er selbst bei oberflächlichem Lesen die Zusammenhänge in Dietzgens Kopfe genügend überblickt um zu erkennen, daß Dietzgen das »Warum« seiner Stellung zu den metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, wie überhaupt zu allen seinen Vorgängern, gerade zu einem Hauptpunkte seiner zusammenfassenden Darstellung des »Acquisits« der Philosophie macht, und daß in der Tat das ganze »Acquisit« eine Antwort auf diese Frage Plechanows ist. Eben weil Dietzgen gründlich weiß, was seine Vorgänger

geschaffen haben, ist er imstande, von einem »Acquisit« der Philosophie zu reden. Und um seinen Lesern begreiflich zu machen, wie er dazu kommt, von einer Errungenschaft der Gesamtentwicklung der Philosophie zu schreiben, geht er Schritt für Schritt auf die Stellungen verschiedener Philosophen ein und erklärt dabei, warum er bei allen einen Mangel an konsequenter Dialektik findet. Zum Überfluß hat er gerade die speziell von Plechanow gestellte Frage besonders ausführlich beantwortet, während sich Plechanow selbst im Punkte des Warum mehr als einmal in seiner Philippika gegen uns widerspricht.

In seinen »Streifzügen eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie« hat Josef Dietzgen ein Kapitel III, »Materialismus contra Materialismus« geschrieben. Dieses Kapitel hätte allein genügen sollen, um Plechanows Augen zu öffnen über die von ihm aufgeworfene Frage, wenn er zu kurzsichtig war, um die Beantwortung derselben an anderen Stellen des Arbeiterphilosophen zu finden.

Dieses Kapitel wirft helle Schlaglichter, nicht nur auf den metaphysischen Materialismus des 18. Jahrhunderts, sondern auch auf den deutschen Idealismus, dessen metaphysische Logik Plechanow höher einschätzt als die dialektische und erkenntniskritisch induktiv begründete Logik Josef Dietzgens. Dabei wird auch der dialektische Materialismus des engeren Marxismus gleich vom Standpunkte des dialektischen Monismus beleuchtet. Plechanow sieht in diesem Monismus Dietzgens weiter nichts als ein unterschiedsloses Grau verschwommener Redensarten. Entweder leidet er also an hoffnungsloser geistiger Augenschwäche, oder er hat dieses Kapitel und ähnliche Aufschlüsse in anderen Schriften Dietzgens überhaupt nicht gelesen. Beide Möglichkeiten werfen einen sehr unangenehmen Widerschein auf die Forschungsprinzipien unseres eristischen Dogmatikers, der sich höhnend über meine »prinzipielle Schriftstellerei« ausläßt.

Josef Dietzgen zitiert dort erst die folgende Stelle aus Engels' »Anti-Dühring«, bei welcher Plechanow gleich die Ohren gespitzt haben müßte, wenn er sie an diesem Orte gelesen haben sollte: »Die Einsicht in die totale Verkehrtheit des bisherigen deutschen Idealismus führte notwendig zum Materialismus, aber wohl gemerkt, nicht zum bloß metaphysischen, ausschließlich mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts.«

Nach dieser Einleitung, welche sofort die von Plechanow aufgeworfene Frage beim Schopf ergreift, fährt Dietzgen fort: »Dieser

neuere Materialismus nun, der hier aus der totalen Verkehrtheit des deutschen Idealismus abgeleitet wird, und dessen wesentlicher Mitbegründer Fr. Engels selbst ist, wird wenig verstanden, obgleich derselbe die theoretische unterste Grundlage der deutschen Sozialdemokratie bildet. Wir unterziehen ihn deshalb einer näheren Besprechung.«

Bei dieser näheren Besprechung wird nicht nur klar gemacht, warum Dietzgen die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts einseitig nennt, in Übereinstimmung mit Marx und Engels, sondern es schimmert auch aus Dietzgens Bemerkungen über diesen und den neueren dialektischen Materialismus von Marx und Engels eine Erkenntnistheorie durch, welche heller ist als die bei Marx und Engels durchschimmernde, und welche außerdem an anderer Stelle konsequent und systematisch ausgearbeitet worden ist, während es bei der Marx-Engelsschen beim bloßen Durchschimmern geblieben ist.

Bei meinem jetzigen Eingehen auf die zitierte »nähere Besprechung«, in welcher Dietzgen seine Ansichten über die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts klarlegt und begründet, will ich die umfassendere Dialektik des neuesten, Dietzgenschen dialektischen Materialismus gleich mit vorführen, was teilweise schon durch die vorhergehenden Kapitel, und die eben erfolgten Bemerkungen über Persönliches und Sachliches einleitend geschehen ist. Auf diese Weise werden wir nicht nur klarer erkennen, warum Josef Dietzgen und die Väter des historischen Materialismus den metaphysischen Materialismus für einseitig hielten, sondern auch warum der historische Materialismus der engeren Marxisten den Anforderungen des dialektischen Monismus nicht vollkommen entspricht. Dabei wird auch das Nötige über die uns angeblich »völlig unbekannte Herkunft« der Marxschen Philosophie gesagt werden.

Plechanows Frage wird in den »Streifzügen« von Josef Dietzgen selbst aufgeworfen und dann klar beantwortet. »Zunächst die Frage: Warum nennt Engels den Materialismus des 18. Jahrhunderts ‚metaphysisch'?«

Antwort (welche Plechanow nicht allein hier, sondern auch an anderen Stellen der »Streifzüge« und in anderen Werken Josef Dietzgens wie in den Arbeiten Eugen Dietzgens und meiner Wenigkeit hätte finden können, wenn er dialektisch forschend statt eristisch krittelnd durch unsere Schriften hindurchgewandert wäre): »Metaphysiker waren Leute, welche sich mit der physischen oder

natürlichen Welt nicht begnügten, sondern unaufhörlich eine übernatürliche, metaphysische Welt im Kopfe hatten. In der Vorrede zu seiner »Kritik der reinen Vernunft« faßt Kant das Problem der Metaphysik in die drei Worte: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Man weiß nun, wie der liebe Gott ein Geist, ein übernatürlicher Geist war, der die natürliche, die physische, die materielle Welt erschaffen hat. Die berühmten Materialisten des 18. Jahrhunderts waren keine Freunde und Anbeter dieser biblischen Geschichte. Das Problem von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, soweit es eine übernatürliche Welt betrifft, lag diesen Atheisten durchaus fern; sie hielten an der physischen Welt und waren insoferne keine Metaphysiker. Engels gebraucht also den Ausdruck in einem anderen Sinne. Mit dem primären großen Geiste über den Wolken waren die französischen und englischen Materialisten des vorigen Jahrhunderts so ziemlich fertig; aber mit dem sekundären menschlichen Geiste sich zu beschäftigen, konnten sie doch nicht umhin.«

Wie beschäftigten sich nun die metaphysischen Materialisten mit dem menschlichen Geiste? Dietzgen spielt erst kurz auf die vergeblichen Versuche der Idealisten von frühester Zeit bis auf seine Tage an, den himmlischen Geist wissenschaftlich zu begründen, Versuche, welche schließlich den »letzten berühmten Ausläufern des deutschen Idealismus« eine mehr und mehr abgeschwächte Metaphysik zur Notwendigkeit machten und bei Kant sogar zu der Einsicht führten, daß Metaphysik als Wissenschaft unmöglich sei.

»So ist also die Verkehrtheit des Idealismus eine allmählich überwundene und der moderne Materialismus ein Produkt der philosophischen und auch der allgemeinen wissenschaftlichen Entwicklung.«

Dann fährt Dietzgen fort: »Die Schwärmerei für den Geist war ein Überbleibsel der alten Metaphysik. Die englischen und französischen Materialisten des vorigen Jahrhunderts waren sozusagen voreilige Opponenten der Schwärmerei. Diese Voreiligkeit hinderte sie, sich gründlich davon zu emanzipieren. Sie waren übermäßig radikal und verfielen in die entgegengesetzte Verkehrtheit. Wie die philosophischen Idealisten für den Geist und das Geistige, so schwärmten sie für den Körper und das Körperliche. Die Idealisten schwärmten für die Idee, die alten Materialisten für die Materie, beide sind Schwärmer und insoferne Metaphysiker, beide unterscheiden überschwenglich.«

Das war also eine der einseitigen Übertreibungen der metaphysischen Materialisten. Sie übertrieben die Betonung des Physischen. Und weil sie so von vornherein eine Seite ihres Forschungsgegenstandes überschätzten, und die andere unterschätzten, war ihr ganzes Denken auch nicht einheitlich.

»Keine von diesen beiden Parteien hat sich zum Bewußtsein der Einheit und Einzigkeit, der Generalität und Universalität der Natur erhoben, die nicht entweder materiell oder geistig, sondern sowohl das eine als das andere ist.«

Das wird nun illustriert. »Die Materialisten erklären z. B. die Naturkräfte als Eigenschaften des tastbaren Stoffes und speziell die geistige Kraft, die Gedankenkraft als eine Eigenschaft des Hirns. Die Materie oder das Materielle d. h. das Wäg- und Tastbare, ist in ihren Augen die Hauptsache der Welt, das Primäre oder die Substanz, und die Denktätigkeit, gleich anderen unantastbaren Kräften, nur sekundäre Eigenschaft. Mit anderen Worten, den alten Materialisten ist die Materie das erhabene Subjekt und alles weitere untergeordnetes Prädikat.«

Daß die metaphysischen Materialisten weder etwas von moderner Entwicklungsdialektik in Natur und Gesellschaft noch von der Widerspiegelung einer solchen im Gedankenleben des Menschen und als wahrer Forschungsmethode wußten, hat uns schon Plechanow an anderen Stellen selbst zugegeben.

Mit den obigen Worten kennzeichnet Dietzgen aber nicht nur die metaphysischen Materialisten treffend, welche Plechanow uns gegenüber in sein Herz schließt, sondern auch den Erkenntnistheoretiker und Weltdialektiker Plechanow selbst. Zwar ist Plechanows Materialismus insoferne dialektisch, als er die moderne Entwicklungsidee annimmt. Aber in der Schätzung der geistigen gegenüber der »wäg- und tastbaren« Entwicklung ist er doch noch vorwiegend ein »alter« Materialist. Die Entwicklungsgesetze der geistigen Fähigkeiten im Menschen und in allen anderen Formen des Weltalls sind auch ihm noch eine »rein sekundäre Frage«. Daher fühlt er sich nicht nur den metaphysischen Materialisten vergangener Jahrhunderte näher als dem einen konsequent dialektisch-materialistischen Naturmonismus auf allen Gebieten des Wissens anstrebenden Josef Dietzgen, sondern die Widerspiegelung des dialektischen Weltvorganges in Plechanows Kopf, mit anderen Worten, sein dialektisches Denken, ist auch noch fehlerhaft, weil er an einer Stelle zu radikal unterscheidet und nicht genügend

klar im Zusammenhang denkt, und an einer anderen Stelle ungenügend unterscheidet und zu radikal verallgemeinert.

Josef Dietzgen meinte, daß selbst zu seiner Zeit noch viele Nachzügler jener alten Materialisten lebten. Plechanow und die meisten engeren Marxisten beweisen, daß es auch heute noch selbst unter dialektischen Materialisten solche Nachzügler gibt. Weder Josef Dietzgen noch seine Schüler ließen sich träumen, daß unter den Nachzüglern dieser Art auch noch sehr hervorragende Marxisten sein würden. In dieser Hinsicht haben wir uns also in unserem Urteile getäuscht. Wir glaubten, daß die Gedankenverbindung zwischen engerem Marxismus und Dietzgenismus so innig wäre, daß wir ohne Schwierigkeiten zum friedlichen Übereinkommen gelangen könnten. Aber das metaphysische Hindernis in den Köpfen der engeren Marxisten ist größer als wir nach einer Generation marxistischen Denkens für möglich hielten. Die Tatsachen sprechen sehr stark für einen solchen Sachverhalt. Wenn auch nicht alle engeren Marxisten sich so offen als Nachzügler auf philosophischem Gebiete bekennen wie Plechanow, so redet doch die engmarxistische Praxis eine umso deutlichere Sprache uns gegenüber. Bei Plechanow wirkt dieser Umstand umso drastischer, als er trotz seines nachzüglerischen Glaubensbekenntnisses in der Erkenntnistheorie und Weltdialektik mit lauter Stimme gegen die anachronistischen Dietzgenianer wettert, welche »wähnen« auf diesem Gebiete den engeren Marxismus ergänzen zu können. Wir werden aber ohne Rücksicht auf Plechanow nachweisen, daß er typisch für die engere marxistische Richtung ist. Wie er in der Weltdialektik das Wäg- und Tastbare übermäßig hoch über das Geistige stellt, so kleben seine engmarxistischen Kollegen übermäßig am Entwicklungsgang der Gesellschaft, und in diesem namentlich an der wirtschaftlichen Grundlage, geben sich aber keine eingehende Rechenschaft über den Entwicklungsgang der Menschengeister, welche die mehr oder weniger »bewußten« Agenten der Natur- und Gesellschaftskräfte sind.[1])

Wo Plechanow dann der Konsequenz Dietzgenscher Dialektik gegenübersteht, welche allen Seiten der Naturentwicklung ihr volles Recht als ebenbürtige Tatsache zugesteht, indem sie »Luft und Duft«,

[1]) Notiz für engmarxistische Kritiker. Diese Stelle geht nicht so sehr auf den historischen Materialismus als auf gewisse historische Materialisten.

Notiz zur Notiz. Historische Materialisten, welche sich hierdurch nicht getroffen fühlen, werden an dieser Notiz ihre Selbsterkenntnis prüfen können.

Illusionen und Träume, »Himmel und Hölle«, als natürliche Teile des ganzen Weltzusammenhanges anspricht und sie in die »Substanz« mit einschließt, da rennt Plechanow mit allen Anzeichen äußerster Verzweiflung davon und gibt alle weiteren Versuche zum Verständnis Dietzgens auf. Es kommt ihm nicht in den Sinn, die einfache und leicht erkennbare Tatsache zu erfassen, daß Dietzgen mit »Himmel und Hölle« eine natürliche Erklärung des Ursprunges und der Entwicklung solcher Schöpfungen der Einbildungskraft meint. Weiter kann er nichts meinen. Jede Seite seiner Werke zeigt ihn als einen überzeugten Vertreter des modernen Entwicklungsgedankens auf allen Gebieten menschlichen Denkens. Er wendet nicht nur die allgemeinen Gesichtspunkte vergleichender Weltentwicklung auf die Erkenntnistheorie an, sondern benutzt auch die von ihm gewonnene Erfahrung über das Wesen der menschlichen Erkenntnis zur Erforschung der Natur und Gesellschaft, so daß seine Dialektik eine klare Widerspiegelung wirklicher Welt- und Gesellschaftsvorgänge ist. In einem solchen Zusammenhange heißt »Himmel und Hölle« nichts anderes als daß diese Begriffe im Gedankenleben der Menschheit ihre Geschichte als Teile des ganzen Weltalls haben, und daß mit der Materialisierung der Erkenntnis, des Geistes, auch Himmel und Hölle nicht im »Jenseits«, sondern auf Erden, und überhaupt im Glück und Leiden des ganzen natürlichen Weltprozesses zu suchen sind.

Aber das Denken über Verschiedenheiten im jedesmaligen historisch-universalen Zusammenhange, dieses Haupterfordernis Dietzgenscher Dialektik, ist gerade nicht die starke Seite des engmarxistischen Dialektikers Plechanow und Seinesgleichen. Bei Marx und Engels sollen wir uns ihre Philosophie samt ihren Einzelheiten und Folgerungen aus zerstreuten Fragmenten in der »Heiligen Familie«, im Vorwort zur »Kritik der Politischen Ökonomie« und zum »Kapital«, in lose hingeworfenen Thesen, in polemischen Streitschriften wie »Anti-Dühring«, und zwischen den Zeilen von Bücherbesprechungen wie »Feuerbach« heraussuchen und zusammenstellen. Suchen wir dann nach einem konsequenten Leitfaden in diesen abgerissenen und widerspruchsvollen Fragmenten und finden, daß es an einem solchen fehlt, weil zu viel unausgearbeitet gelassen und als feststehend angenommen wurde, was erst noch zu beweisen war, dann kommt uns ein engmarxistisches Donnerwetter über den Kopf, welches ebenso abgerissen und wissenschaftlich unbegründet ist, wie das von uns kritisierte Material selbst. So redet Plechanow

vom Zusammenhang der Dinge, vergißt aber die Anwendung seiner eigenen Rede ganz und gar beim Lesen der Dietzgenschen Werke, welche nicht Fragmente, sondern ausführliche Darstellungen dessen sind, was bei Marx und Engels Bruchstück geblieben ist. Und so verfährt Plechanow, weil er sich des Urzusammenhanges seiner eigenen Geisteselemente und ihrer spezifischen Entwicklung in diesem Urzusammenhange zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Stadien nur dunkel bewußt ist. Sein eigenes unklares Bewußtsein in dieser Hinsicht macht natürlich die Beurteilung der Geisteselemente anderer durch ihn noch viel unklarer, und so finden wir, daß er zwar fortwährend als musterhafter Dialektiker gelten will, aber ebenso fortgesetzt in seiner Dialektik von einem Extrem ins andere stolpert und den Gesamtzusammenhang unter verschiedenen Umständen meist ganz übersieht oder unvollkommen überblickt.

Wir haben schon gesehen, wie er einige haltlose Redensarten gewisser metaphysischer Materialisten des 18. Jahrhunderts über den angeblichen Zusammenhang zwischen »Denken und Sein« ohne Angabe ihres historischen Zusammenhanges gegen Josef Dietzgens dialektische Erkenntnistheorie zitierte. Ebenso zitiert er den antiken Naturphilosophen Heraklit, den Lassalle nach antiker Sitte nicht ohne Grund den »Dunklen« nennt, ohne Angabe des historischen Zusammenhanges und der typischen Merkmale seiner sogenannten Dialektik als Kronzeugen für das bemooste Alter des ersten Paragraphen der Dietzgenschen Dialektik, worüber wir bald noch mehr zu sagen haben werden. Er vergißt also, obgleich sein Mund fortwährend von »Dialektik« trieft, daß derjenige, welcher die Dialektik anderer Denker beurteilen will, ihre Werke vor allem dialektisch, das heißt im Gesamtzusammenhange bei gleichzeitiger Würdigung und relativer Wertung ihrer typischen unterschiedlichen Merkmale lesen können muß. Das hat Plechanow nach allen hier von ihm gelieferten Proben offenbar noch nicht gelernt. Nirgendwo in seiner sogenannten Kritik hat er die von ihm beanstandeten Stellen aus den Schriften Dietzgens und seiner Schüler im Zusammenhang ihrer typischen Merkmale zitiert und ausgelegt. Wo wir auch den Faden seiner Streitschrift aufnehmen mögen, überall finden wir, daß er den Zusammenhang zerrissen und oft einen fremden Gedanken hineingetragen hat. Und nachdem er selbst den Zusammenhang grob zerrissen hat, jammert er, daß er weder typische Merkmale zwischen den Theorien von Dietzgen und Marx noch einen logischen und konsequent

materialistischen Faden in den Dietzgenschen Auslassungen über verschiedene Seiten seiner monistischen Dialektik entdecken kann. Er benimmt sich wie ein Vandale, der ein Kunstwerk roh zerstört und dann mit den Füßen in den Stücken herumstampft und schreit, es bestehe kein Zusammenhang zwischen denselben und er könne keine Form darin entdecken.

Was ist das für ein materialistischer Dialektiker, der den Lesern seiner Kritik einzureden sucht, die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts hätten tatsächlich nicht nur den Zusammenhang zwischen Denken und Hirn, sondern auch den Universalzusammenhang gekannt, und der an einer anderen Stelle haarklein auseinandersetzt, daß dieselben Materialisten nicht die wirklichen Zusammenhänge untersuchten, sondern sich meist in schöngeistigen Spekulationen über Weltall, Gesellschaft, menschliche »Natur« ergingen, welche zwar den wissenschaftlichen Errungenschaften jener Periode angemessen, aber doch durchaus nicht klare Widerspiegelungen wirklicher Vorgänge der Außenwelt in ihren Köpfen waren? Plechanow beweist damit nicht die Überlegenheit der engmarxistischen über die Dietzgensche Dialektik, sondern seine eigene Unfähigkeit, im tatsächlichen Zusammenhange wissenschaftlich treu zu denken.

Eine wissenschaftliche Kritik an Josef Dietzgen und seinen Schülern muß sich vor allem daran erinnern, daß weder die Philosophie des Altertums noch diejenige des 17. und 18. Jahrhunderts in der Erkenntnistheorie und Weltdialektik eine klare Widerspiegelung wirklicher Welt- und Gesellschaftsvorgänge war, und daß dieser Mangel an wahrer Dialektik schon allein diese Phasen der Philosophie sehr typisch von der Dietzgenschen unterscheidet. Darum drehten sich auch die Diskussionen jener alten und ältesten Philosophen viel mehr um die von ihnen selbst infolge unklarer Auffassung ihrer Eindrücke geschaffenen spekulativen Widersprüche als um die wirklichen Widersprüche des Universalprozesses. Aus diesen selbstgeschaffenen Irrgängen ist auch Plechanow noch nicht entronnen, obgleich seine Dialektik eine klare Widerspiegelung wirklicher Vorgänge der Außenwelt sein soll. In Wirklichkeit ist seine Dialektik auch noch stark mit Widersprüchen seiner eigenen spekulativen Schöpfung vermischt und dadurch wird die Widerspiegelung wirklicher Außenvorgänge im Universalzusammenhang bei ihm stark verzerrt. Er ist daher auch gezwungen, sich unausgesetzt um seine selbstgeschaffenen Hirngespinste zu drehen,

wodurch er der engmarxistischen Dialektik den Stempel endloser Konfusion aufdrückt. Er bildet sich aber ein, mit seiner Konfusion bei anderen Denkern Konfusion nachweisen zu können, und zeigt mit verächtlicher Gebärde auf die unklaren, nichtswissenden, philiströsen Dietzgenianer. Hätte sich Plechanow um meine Schriften gekümmert, und sie im Zusammenhang gelesen, dann hätte er schon in der »International Socialist Review« vom Dezember 1904, auf Seite 356, in dem Artikel »A new Messiah«, die folgende Stelle lesen können: »Das erste Erfordernis eines Schriftstellers über Monismus ist, die Widersprüche der überlieferten Denkweisen zu lösen und die Konsequenz seines eigenen Monismus zu beweisen durch die Entfernung aller ideologischen Widersprüche aus demselben und durch die Versöhnung solcher offenbaren Widersprüche, wie sie in der Entwicklung der Dinge liegen. Solange der Leser eines Buches in seinem Fortschritt gehemmt wird durch die Klippen und Sandbänke von Widersprüchen, anstatt glatt auf dem unwiderstehlichen Strom klaren Denkens dahin zu gleiten, so lange hapert es irgendwo mit dem Monismus des Autors. Ein widerspruchsvoller Stil ist ein Beweis widerspruchsvollen Denkens. Ein konsequenter Monist muß sich über diese Stufen erheben.«

Wir haben schon häufig Proben von den Konsequenzen der Plechanowschen Inkonsequenz gegeben. Hier müssen wir noch einige neue Blüten in diesen Kranz Plechanowscher Glorie flechten.

Wer Brocken aus der Erkenntnistheorie oder Dialektik eines Philosophen einer antiken, mittelalterlichen oder jungkapitalistischen Periode ohne ihren Zusammenhang gegen ähnliche aus dem Zusammenhang gerissene Brocken der Erkenntnistheorie oder Dialektik eines modernen Philosophen zitiert, wie das Plechanow fortwährend tut, verletzt ein Grundgesetz materialistischer Dialektik, besonders wenn er dabei die intime Verbindung zwischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik und den Grad dieser Verbindung bei den verschiedenen Philosophen außer acht läßt.

Das ist die erste und undialektischste Konsequenz der Plechanowschen Gedankenqual, welche ihn sofort als einseitigen und stark metaphysisch belasteten Philosophen, als einen modernen Nachzügler der alten Metaphysiker, entlarvt.

Er fühlt auch instinktiv selbst, daß seine Hinweise auf andere Philosophen, die hier und da »auch schon gesagt haben«, was Dietzgen in einem neuen und modernen Zusammenhange mit neuen Konsequenzen wiederholt, kein sehr starkes Argument gegen die

von uns erhobenen Ansprüche ausmachen. Er sieht sich daher veranlaßt, schließlich trotz aller Entrüstung über unsere Voreiligkeit doch zu gestehen, daß die Beachtung des Zusammenhanges zwischen »Denken« und »Sein« an und für sich keine besondere Dialektik charakterisiert, da sie die »Grundlage aller Dialektik sei«.

Was charakterisiert aber dann die Dialektik Josef Dietzgens? Plechanow antwortet, daß sie »naturmonistisch« sei, fügt aber dann gleich darauf hinzu, daß auch die Ansichten einiger anderer Philosophen, unter die er fälschlich Ludwig Feuerbach rechnet, naturmonistisch sind, so daß auch dies kein typisches und spezifisches Merkmal der Dietzgenschen Dialektik ist.

In welcher Weise ist Dietzgens Dialektik also naturmonistisch? Und wie verhält sich die sogenannte Dialektik Heraklits und anderer von Plechanow gegen Dietzgen zitierter Materialisten zu dieser Naturmonistik? Gerade auf die Antwort zu diesen Fragen kommt es an, und gerade hier hört Plechanow auf, sich weiter mit diesem Problem zu beschäftigen. Er stammelt einige Verlegenheitsphrasen, und verrät dann schließlich die fragwürdige wissenschaftliche Grundlage dieses Teiles seiner Polemik durch das kostbare Geständnis: »Jetzt streiten wir nicht mit Dietzgen, wir suchen ihn zu verstehen.« Ja, hätte Plechanow nur erst den Versuch vollendet, Dietzgen zu verstehen, ehe er sich daran machte, seine Brandrede gegen uns zu halten, dann hätte sein »Tintenprodukt« den russischen Leser vielleicht in mancher Hinsicht belehren können. Da er aber erst versucht, Dietzgen zu verstehen, nachdem er mit seiner Aburteilung beinahe fertig ist, fällt dieser Versuch ins Wasser und als Resultat bleibt in bengalischer Beleuchtung die Gedankenschwäche und Halbwisserei Plechanows stehen.

Unsere marxistische Literatur rechnet es Marx zum Ruhme an, daß er da, wo die bürgerlichen Ökonomisten eine Lösung erblickten, erst ein Problem sah. Plechanow und andere engere Marxisten aber rechnen es Dietzgen und seinen Schülern als literarische Unvorsichtigkeit und als noch viel Schlimmeres an, wenn wir in der unausgearbeiteten engmarxistischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik nicht die Lösung, sondern die Andeutung von Problemen sehen, die kein engerer Marxist bisher beachtet oder angefaßt hat, die aber Josef Dietzgen in meisterhafter Weise angefangen und durchgeführt hat.

Bei Plechanow zeigt sich aber auf Schritt und Tritt, welche Folgen es hat, wenn man eine eingestandenermaßen unausgearbei-

tete Erkenntnistheorie als Lösung betrachtet und als Grundlage für philosophische Kritiken benutzt. Dann passiert es einem ganz natürlich, wie unserem russischen Revolutionär in Genf, daß er auf einer Seite zum Beweise meiner Gedankenschwäche und Unwissenheit behauptet, ich hätte nicht kapiert, daß man ohne eine Erkenntnistheorie überhaupt die Hegelsche Dialektik nicht auf die Füße stellen kann, und dann auf der nächsten Seite diejenigen Marxisten bekämpft, welche wie wir eine Spezialität aus der vom engmarxistischen Lager vernachlässigten Erkenntnistheorie machen. Dann nennt man auf einer Seite diese Erkenntnistheorie eine durchaus sekundäre Frage, gesteht aber auf der nächsten Seite zu, daß diese durchaus sekundäre Frage erst gelöst sein muß, ehe man zu einem konsequent dialektischen und naturmonistischen Materialismus gelangen kann. Dann warnt man auf einer Seite die Leser, daß Dietzgen und seine Schüler dem historischen Materialismus einen idealistischen Kopf aufsetzen wollen, und gibt auf der anderen Seite väterlich nachsichtig zu, daß Dietzgen seinen sogenannten philosophischen Sündenfall »in dem Achtung verdienenden Streben« beging, »der spekulativen Philosophie, die den Geist entweder außer das Weltall oder über dasselbe setzt, den theoretischen Boden zu entziehen«. Dann weist man sorgfältig nach, daß gewisse Materialisten des 18. Jahrhunderts durch die Bank metaphysisch, einseitig und undialektisch waren, und fragt auf der anderen Seite ganz naiv, warum denn Dietzgen diese Leute einseitig nennt. Dann reklamiert man für antike, mittelalterliche oder jungkapitalistische Philosophen Errungenschaften, die man auf der nächsten Seite für Marx und Engels beansprucht, aber Dietzgen abspricht. Dann wettert man auf der einen Seite gegen F. A. Lange, weil er den Engländer John Toland als einen über jeden Zweifel erhabenen Materialisten anspricht, den Franzosen Helvetius aber nur als »annähernden« Materialisten gelten lassen will, verfährt aber auf der anderen Seite mit viel weniger Berechtigung ebenso mit Marx und Dietzgen. Dann zerschmettert man den armen Lange mit der vernichtenden Anklage: »Und so schreibt man Geschichte! Und so verderblich ist der Einfluß oberflächlicher Menschen. Die gründlichsten Leute werden ihrerseits oberflächlich, indem sie lesen!« (Beiträge S. 78—79.) Und Dietzgen und seinen Schülern gegenüber übt man einen solchen oberflächlichen und verderblichen Einfluß aus. Dann entpuppt man sich selbst dabei als unklarer, oberflächlicher und schlecht informierter Eristiker und doziert vom Katheder

der engmarxistischen Dialektik herunter: »Warum will man jetzt Marx durch Dietzgen ergänzen? Nur weil Dietzgen und ‚man' unklar ist!«

Wenn Plechanow nur seine eigene engmarxistische Literatur sorgfältig studieren wollte, ehe er sich als Kenner derselben ausgibt, dann würde er Material zur Selbsterziehung im Engelsschen Vorwort zum dritten Bande des »Kapital« finden. Engels sagt dort, daß die Mehrzahl der Hegelschen Konstruktionen zwar sehr sinnreich, aber nicht richtig ist. Engels stellt in dieser Vorrede die verbohrte Manier von Leuten wie Julius Wolf an den Pranger, welche sich erst Widersprüche und Konfusion selbst schaffen, und dann Marx für ihren eigenen Wirrwarr verantwortlich machen. Und ich habe bewiesen, daß Plechanow dieselbe Wolfsche Manier gegen Dietzgen und seine Schüler befolgt. Unser russischer Eristiker in der Schweiz ist ein engmarxistischer Julius Wolf, der von Genf aus, wie sein Bourgeois-Kollege ehemals von Zürich aus, die klaren Gedanken anderer dadurch zu diskreditieren sucht, daß er im Namen von Marx und Engels die Resultate seiner eigenen Konfusion als dialektische Kritiken und Muster marxistischer Wissenschaft in die Welt hinaus schickt.

Ich kann also dem Genossen Plechanow nur den guten Rat widerholen, welchen Engels dem Dr. Stiebeling bei dessen verunglückter Lösung des angeblichen großen Widerspruches zwischen der Marxschen Werttheorie und der fallenden Durchschnittsprofitrate gab: »Wenn man sich mit wissenschaftlichen Fragen beschäftigen will, muß man vor allen Dingen lernen, die Schriften, die man benutzen will, so zu lesen, wie der Verfasser sie geschrieben hat, und vor allen Dingen ohne Dinge hineinzulesen, die nicht darin stehen.«

Jedem Kritiker, welcher irgend einen engeren Marxisten mit einer solchen anachronistischen, anti-marxistischen und anti-dialektischen Zitierkunst als philosophischen Schaumschläger hinstellen wollte, wie es Plechanow mit uns macht, erginge es schlecht in der engmarxistischen Presse. Aber Plechanow darf sich solche Anachronismen und anti-dialektischen Schnitzer im Namen der marxistischen Wissenschaft nicht nur erlauben, sondern kann obendrein der Zustimmung Mehrings sicher sein, welcher selbst nach Dauges treffender und klarer Antwort an Plechanow noch meint, die Dietzgenianer hätten nichts Wesentliches gegen Plechanow und den engeren Marxismus vorgebracht, und er könne nicht da-

mit übereinstimmen, wenn Dietzgens »universelle Denkmethode« und »naturmonistische Anschauung« als bahnbrechende Leistung neben die wissenschaftlichen Arbeiten von Marx und Engels gestellt wird. Seines Erachtens habe Dietzgen nur zu entwickeln gewußt, was im Keime bei Marx und Engels schon vorhanden war. Auch sei er überzeugt, daß Josef Dietzgen selbst den von Eugen Dietzgen, Dauge und mir vertretenen Dietzgenismus als einen fremden Tropfen in seinem Blute empfunden haben würde, wenn davon schon bei seinen Lebzeiten die Rede gewesen wäre.[1])

Dabei ist Dauges Antwort viel sachlicher, ruhiger und mehr im marxistischen Geiste gehalten, als die meisten Polemiken, welche Marx und Engels in ihren jungen Jahren, vor ihrer marxistischen Reife, gegen die Junghegelianer gerichtet haben.

Mir wäre es lieber gewesen, wenn sich Mehring in diesem Falle als ein konsequenter und vorurteilsfreier Marxist und dialektischer Materialist erwiesen hätte. Damit wäre er noch in der elften Stunde die Ausnahme geworden, welche die engmarxistische Regel bestätigt. So aber wird der Engmarxismus eine Ausnahme machen, die keine Ausnahme in ihrer Voreingenommenheit gegen den Dietzgenismus aufzuweisen hat. Und da ich nun einmal vor der Aufgabe stehe, die mangelhafte Dialektik des engeren Marxismus überzeugend darzutun, kann es mir auch recht sein, wenn sich Mehring so entschieden auf die Seite des Eristikers und dialektischen Kunstfechters Plechanow stellt. Er vervollständigt dadurch das Bild, welches wir an anderer Stelle[2]) von dem Engmarxisten Mehring zeichnen werden.

In der oben angeführten Besprechung gibt Mehring uns eine kleine Probe seiner engmarxistischen Dialektik. Marx und Engels haben zu entwickeln gewußt, was namentlich bei den französischen Aufklärern, den dialektischen Idealisten Deutschlands, und den direkten Nachfolgern dieser Denker, im Keime vorhanden war. Und das war eine bahnbrechende Leistung auf wissenschaftlichem Gebiete. Dietzgen hat zu entwickeln gewußt, was seine philosophischen Vorgänger aller Schattierungen vorbereiteten, und was selbst bei Marx und Engels nur Keim blieb. Aber das war keine wissenschaftliche bahnbrechende Leistung. Wie geht das zu? Möge Mehring darüber Aufschluß geben.

Neben diese Probe Mehringscher Logik stellt sich ebenbürtig

[1]) Neue Zeit XXVI, 2, Nr. 38, Seite 432.

[2]) Siehe das IV. Kapitel des zweiten Teils. Der Herausgeber.

seine Insinuation, daß Josef Dietzgen, der seinen Sohn in seiner naturmonistischen Dialektik selbst unterrichtet hat, das Resultat seiner eigenen Erziehung, wie es sich bei Eugen Dietzgen zur Reife entwickelt hat, als einen fremden Tropfen in seinem Blute empfinden würde, wenn er es noch erlebt hätte. Aber erstens kommt diese Insinuation von einem Manne, der nicht aus der Schule Dietzgens stammt, und zweitens wäre das logische Gegenstück zu Mehrings gewagter Behauptung, daß Josef Dietzgen mit Plechanow und Mehring in ihrem Urteil gegen seinen Sohn übereinstimmen würde. Das läßt sich wissenschaftlich aus ihren Schriften feststellen, und Mehring soll uns seine Behauptung einmal beweisen, wenn er es kann. Ich liefere ihm hier noch mehr Material dazu, und füge die Bemerkung bei, daß es zu Mehrings Beweis gehört uns darüber aufzuklären, wie er es fertig gebracht hat sich nach dem oberflächlichen Lesen einiger Schriften Josef Dietzgens eine bessere Kenntnis dieses Philosophen anzueignen als Eugen Dietzgen in achtjähriger Schulung durch seinen Vater und zwanzigjähriger geistiger Verarbeitung dieser Erziehung in Theorie und Praxis.

Mehring glaubt also auf diese Weise die Exaktheit und Überlegenheit der engeren marxistischen über die Dietzgensche Dialektik beweisen zu können. Er könnte ebensogut behaupten, Josef Dietzgen würde seine eigene Dialektik als einen fremden Tropfen in seinem Blute empfinden, nachdem er sein Leben lang darnach gestrebt hat, diese Dialektik als seine eigenste Entdeckung anerkannt und angewandt zu sehen. Dabei soll Josef Dietzgen auch noch in die Brüche geraten sein, wo er von Marx und Engels abweicht. Mehring hat also Dietzgens Dialektik gar nicht begriffen, nimmt ihn aber trotzdem gegen seinen Sohn in Schutz. Wer dabei in die Brüche gerät, ist kein anderer als Mehring und der engere Marxismus.

Ebenso suchen andere engere Marxisten und Neukantianer Eugen Dietzgen zu überreden, daß ich, dessen Auffassung mit derjenigen Josef und Eugen Dietzgens übereinstimmt, durch meine Schriften dem Andenken Josef Dietzgens nur schade und ihn in den Augen »Denkender«, zu denen ich demnach nicht gehöre, herabsetze. Solange diese »Denkenden« weiter keinen Beweis ihres Verständnisses an den Tag legen, als persönliche Insinuationen ohne sachliche Angaben, wo und wie ich dem Andenken Josef Dietzgens geschadet habe, fahre ich ruhig in der angefangenen Weise fort, sein Andenken zu pflegen und für die Ausbreitung

seiner Dialektik in und außerhalb der sozialistischen Bewegung zu wirken.

Nimmt man nach dem Durchlesen solcher Plechanowscher oder Mehringscher Wirrnis Kautskys »Ursprung des Christentums« zur Hand und liest dort in der Vorrede, was der historische Materialismus des engeren Marxismus alles vollbringen soll, so wird man beim Vergleich der dort gemachten Ansprüche mit den Leistungen Plechanows und anderer engerer Marxisten von dem Bewußtsein überwältigt, daß die engeren Marxisten sehr viel versprechen und sehr wenig halten.

Kautsky behauptet, daß die wissenschaftliche Methode des Marxismus, wie er denselben vertritt, »den Blick für das Wesentliche jeder Erscheinung schärft, es ermöglicht, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und das Gemeinsame in verschiedenen Erfahrungen zu entdecken . . . . . Indem uns die marxistische Geschichtsauffassung vor der Gefahr schützt, die Vergangenheit mit dem Maßstabe der Gegenwart zu messen und unseren Blick für die Besonderheiten jedes Zeitalters und jedes Volkes schärft, entzieht sie uns aber auch der anderen Gefahr, die Darstellung der Vorzeit dem praktischen Interesse anzupassen, das man in der Gegenwart verficht . . . . .« Ferner soll man »auf Grund ökonomischer Einsicht« erkennen, »daß nichts in der Geschichte sich wiederholt, daß die ökonomischen Verhältnisse der Vergangenheit unwiederbringlich dahin sind, daß die früheren Gegensätze und Kämpfe der Klassen wesentlich verschieden sind von den heutigen, daß daher auch die modernen Einrichtungen und Ideen bei aller äußerlichen Übereinstimmung mit denen der Vergangenheit doch einen ganz anderen Inhalt haben als diese.« Und so weiter.

Wie es mit der dialektischen Konsequenz dieser Ansprüche und ihrer praktischen Ausführung bei Kautsky selbst aussieht, werden wir im zweiten und dritten Teil dieser Arbeit ausführlich untersuchen. In Plechanows sogenannter Kritik Dietzgens und seiner Schüler, in Mehrings oben zitierter Beurteilung unseres philosophischen Lehrers, und allgemein in der Haltung der leitenden engeren Marxisten gegen Dietzgen und seine Schüler merkt man auf alle Fälle nichts von diesem »Scharfblick für das Wesentliche und Unwesentliche« der Erscheinungen, welcher eine Gabe des historischen Materialismus Kautskyscher Observanz sein soll. Ebensowenig hat Plechanow mit Hilfe des historischen Materialismus begriffen, daß die Philosophie der Vergangenheit »bei aller äußerlichen Übereinstimmung«

ihrer Ideen mit denen Dietzgens doch einen »ganz anderen Inhalt« in ihrer Philosophie hatten als dieser. Dabei möchte ich dieses Kautskysche »ganz«, und das an anderer Stelle von ihm gewählte »wesentlich«, lieber durch das konsequentere dialektische »verhältnismäßig« ersetzen, oder es wenigstens klar verstanden wissen, daß »wesentlich« und »unwesentlich« nicht himmelhohe metaphysische, sondern nur »verhältnismäßig wichtige oder unwichtige« natürliche Unterschiede bezeichnen sollen. Plechanow mißt aber die Verschiedenheit des Gedankeninhaltes des Dietzgenismus an den äußerlichen Übereinstimmungen antiker, feudaler, oder jungkapitalistischer Metaphysiker, verliert den »Blick für die Besonderheiten jedes Zeitalters«, wenn der engere Marxismus ihm diesen Blick je geschärft hatte, spöttelt über die »proletarische« Eigenart der Philosophie Dietzgens in bürgerlich revisionistischer Weise, und entstellt Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart aus übertriebener Sucht, »Gemeinsames« bei Dietzgen und jenen zu entdecken und in »seinem praktischen Interesse der Gegenwart«, nämlich seinem Interesse, die unvollständige und stolpernde engmarxistische Dialektik als die überlegene und unergänzbare gegen die vollkommenere Dietzgensche zu verteidigen. Oder er erinnert sich plötzlich, daß auch schon die marxistische Auffassung allgemein solche äußerlichen Ähnlichkeiten als ungenügende Anzeichen des tieferen Gedankeninhaltes betrachtet, vergißt aber hinzuzufügen, daß damit auch alle auf Grund solcher Äußerlichkeiten gegen Dietzgen und uns vorgebrachten Einwendungen null und nichtig sind, und rennt lieber händeringend von der Aufgabe fort, uns den tieferen Gedankeninhalt Dietzgens verständnisvoll näher zu bringen.

Ehe wir also den Genossen Plechanow und Seinesgleichen als Lehrer in der proletarischen, konsequent materialistisch und monistisch dialektischen Naturphiliosophie anerkennen, wollen wir abwarten, bis sich die von Kautsky dem engeren historischen Materialismus nachgerühmten Vorzüge bei den engeren Marxisten zeigen.

Wo Plechanow hilflos den Versuch aufgibt, Dietzgens Dialektik zu verstehen, da liegt gerade einer der »wesentlichen« Unterschiede, durch welche Dietzgen den engeren Marxismus ergänzt. In diesem Punkte ist Josef Dietzgen allen materialistischen und idealistischen Vorgängern voraus, eben weil seine Weltdialektik sich auf das »Acquisit«, die Errungenschaft, der ganzen philosophischen Entwicklung stützt und den Anfang macht zur dialektischen Zusammenfassung der modernen Wissenschaften. In ihrer Auffassung der

entwicklungsgeschichtlichen Wechselwirkungen in Natur und Gesellschaft deckt sich Dietzgens Philosophie in großen Zügen mit derjenigen der modernen Empiriokritiker, von denen Plechanow eine ebenso konfuse Vorstellung hat wie von den Dietzgenianern. Das kommt davon, wenn man echt metaphysisch trotz aller Dialektik doch lieber die Dinge in der Vergangenheit und nach ihrem Tode als in der lebendigen Gegenwart und in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Bewegung studiert. Dann ist es ganz natürlich, daß man wie Plechanow haarklein in die Gedankengänge der toten Materialisten des 18. Jahrhunderts eindringt, aber den lebendigen Dietzgenianern und Empiriokritikern gegenüber beweist, daß der berühmte historisch-materialistische »Scharfblick« für das »Wesentliche und Unwesentliche« der Erscheinungen oft eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Scharfblick einer Eule am Mittage hat. Es ist echt engmarxistische Logik, welche uns bei Plechanow auf Schritt und Tritt begegnet, und diese Logik scheut sich nicht im Geringsten, die »Darstellung der Vergangenheit dem praktischen Interesse der Gegenwart unterzuordnen«, weder bei Plechanow noch bei Kautsky selbst, wie wir noch sehen werden. So kann Plechanow also vornehm dozieren: Marx und Engels haben mit der klassischen deutschen Philosophie und dem metaphysischen Materialismus Frankreichs abgeschlossen, »indem sie die Errungenschaften sowohl der einen wie des anderen, der deutschen Philosophie und des Materialismus, ausgenützt haben«. Und dann kann er im Handumdrehen selbst ein Beispiel dieser engmarxistischen »Ausnutzung« materialistischer und idealistischer Errungenschaften dadurch geben, daß er behauptet, Josef Dietzgens Ausnutzung der Errungenschaften der ganzen philosophischen Entwicklung sei keine Errungenschaft, welche den engeren Marxismus ergänzen könne. Ebenso ist es engmarxistische Logik, über die Berührungspunkte zwischen bürgerlichen Empiriokritikern und dem dialektischen Materialismus nichtssagende Phrasen vorzubringen, aber dabei vollständig zu übersehen, daß Josef Dietzgen den natürlichen Übergang zwischen diesen Empiriokritikern und dem dialektischen Materialismus, zwischen Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft, in die Weltwissenschaft hinein, vermittelt. Dietzgen ist das berühmte »Bindeglied« in der geistigen Entwicklungsreihe, welches die beiden aus dem kartesischen Geistesmaterial hervorgegangenen Richtungen des modernen Denkens in der Philosophie und Naturwissenschaft dialektisch zusammenfaßt und dadurch dem proletarischen Denken den Weg über das metaphysische Irrgewebe

der bürgerlichen Naturwissenschaft hinaus bahnt. Indem Dietzgen geistige Vorgänge nicht in schwärmerisch-übertriebener Weise als sekundäre Eigenschaften der Materie oder Substanz, sondern als gleichberechtigte Eigenschaften des Universums, das heißt, des ganzen Weltzusammenhanges ansieht, kommt er zu derselben Weltanschauung, welche Ernst Mach, Richard Avenarius, Friedrich Adler, Bogdanow, und andere moderne Empiriokritiker in ihrer Lehre von den Weltelementen naturwissenschaftlich begründet oder angewandt haben, und welche wir noch an anderer Stelle[1]) vergleichend besprechen werden. Auch begnügt sich Josef Dietzgen nicht einfach mit der Feststellung dieses allgemeinen Weltzusammenhanges, sondern geht auch sofort dazu über, diese Erkenntnis in seiner Theorie und Praxis zu verwerten. So zeigt Josef Dietzgen, zum Beispiel, daß geistige und körperliche Weltelemente zwar gleichewige und ebenbürtige Teile des Universalprozesses sind, daß sie aber nicht zu allen Zeiten und an allen Orten in der allgemeinen Zusammensetzung gleichmäßig verteilt sind, so daß sie sich nicht das Gleichgewicht halten, sondern verschiedene Gewichte haben und sich gegenseitig je nach Ort und Zeit verschieden beeinflussen. Bald wiegt die eine, bald die andere Zusammensetzung vor und entscheidet die Richtung der augenblicklichen Entwicklung. Eben darum betont Dietzgen, daß nicht die Materie das Primäre und der Geist das Sekundäre ist, sondern daß beide gleichgestellte Teile des »Höheren Dritten«, des natürlichen Weltprozesses sind. Gleichwohl orakelt aber Plechanow mir gegenüber, daß allerdings der dialektische Materialismus von Marx und Engels sich »in vielem« vom französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts unterscheidet, und daß dieser Unterschied das einfache und unausweichliche Resultat der historischen Entwicklung des Materialismus ist, obgleich unser Anspruch bedeutet, daß der Dietzgenismus das einfache und unausweichliche Resultat der historischen Entwicklung des Marxismus ist.

Plechanow sieht darin eine »Versöhnung« von Idealismus und Materialismus. Dietzgen sah darin eine konsequente, wissenschaftlich dialektische Durchführung des altmaterialistischen, durchaus nicht rein-marxistischen, Gedankens, daß geistige Entwicklung eine Widerspiegelung der wirklichen Entwicklung ist, weil geistige Bewegungen zur Bildung von Gedanken führen auf dem-

[1]) Siehe das I. Kapitel des dritten Teils. Der Herausgeber.

selben mechanischen Wege, auf welchem alle anderen Vorgänge im menschlichen Körper, oder im Universalorganismus, hervorgebracht werden. »Der Menschenschädel besorgt das Denken wie die Brust das Atmen.«

Der Geist des Menschen, wie überhaupt alle geistige Entwicklung im Weltall, ist ein Teilprodukt der Universalentwicklung, muß im natürlichen Zusammenhange auf die typischen Verschiedenheiten seiner Entwicklungsphasen hin untersucht, und kann überhaupt nur in und mit dem Weltzusammenhange betätigt werden.

Wenn also Plechanow auf die eben zitierten Worte von der Gleichartigkeit der Bewegungen der Menschenbrust und des Menschenschädels hinweist und meint, daß die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts eben gerade das behauptet haben, so übersieht er, daß Dietzgen selbst diesen den alten Materialisten entnommenen Ausspruch in einen modernen Zusammenhang hinüberrettet und damit dem Materialismus zu einer größeren wissenschaftlichen Konsequenz und Klarheit verhilft. Denn aus der Dietzgenschen Auffassung des menschlichen Geistes als Weltelement in Verbindung mit einer der modernen Entwicklungsidee entsprechenden Weltbewegung folgt, daß sich die Gedanken der Philosophen ebensowenig genau wiederholen wie die Wirtschaftssysteme, da jeder moderne Philosoph nicht nur ein Produkt der gesamten philosophischen Entwicklung, sondern auch der spezifischen Entwicklung seiner Zeit ist, so daß er sowohl als phylogenetisches wie als ontogenetisches Produkt untersucht und erklärt werden muß. Es ergibt sich ferner aus dieser Auffassung menschlicher Erkenntnis, daß nicht nur Menschen verschiedener Perioden, sondern auch Menschen derselben Periode in vielen Dingen verschieden denken müssen, und daß es die Aufgabe eines modernen dialektischen Denkers ist, nicht nur festzustellen, daß solche Meinungsverschiedenheiten da sind, sondern auch warum sie da sind, und ob und wie sie beigelegt werden können. Und trotz aller mißliebigen Hochnasigkeit Plechanows gegen den »Universalschlüssel« Dietzgens finden wir diesen Schlüssel bedeutend nützlicher beim Aufschließen engmarxistischer Geisteskomplexe als den engmarxistischen, welcher zwar Bewegungen wirtschaftlicher und allgemein gesellschaftlicher Vorgänge in großen Umrissen sehr gut dem Verständnis öffnet, aber bei Spezialuntersuchungen individueller Geistesprobleme versagt.

Es liegt also auf der Hand, daß die Dietzgensche Dialektik

weit konsequenter materialistisch und monistisch ist als die engere marxistische, welche in der Geistesentwicklung noch, gleich den metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, eine sekundäre Frage über einen sekundären Charakter der »Materie« erblickt.

In der Tat versöhnt Dietzgen den Idealismus mit dem Materialismus, aber nicht in der konfusen Weise wie sie Plechanow aprioristisch annimmt. Dietzgen bekämpft sowohl die Engidealisten wie die Engmaterialisten wissenschaftlich und bahnt den Weg zur wissenschaftlichen Übereinstimmung zwischen beiden Lagern durch den Nachweis, daß weder der »Geist« im Sinne der idealistischen, noch die »Materie« im Sinne der materialistischen Metaphysiker die wirklichen Naturzusammenhänge ausdrückt, daß jede dieser philosophischen Seiten einen Hauptfetisch hat, welcher einen absoluten metaphysischen Begriff aus konkreten und relativ-wandelbaren Naturverhältnissen macht. In Wirklichkeit sind materielle Produkte auch geistig und geistige Produkte auch materiell, und alle Zusammenhänge in Natur und Gesellschaft bedingen sich gegenseitig als notwendige Produkte des geistig-materiellen Ganzen.

Damit unsere engmarxistischen Dialektiker an dieser Stelle nicht wieder an der Tangente einer »Allseelentheorie« von unserem Hauptthema abgleiten, will ich ihnen hier gleich sagen, daß wir über die Allbeseelung und ihre dialektische Bedeutung nach Dietzgenschen Begriffen noch im dritten Teil reden werden.

Diese geistig-materiellen Weltelemente passen aber nicht in die engmarxistische Dialektik hinein, weil diese noch stark mit der metaphysischen Auffassung und Überschätzung der »Materie«, und infolgedessen mit einer einseitigen Überwertung des wirtschaftlich-materiellen Unterbaues und seiner Rolle in der geistigen Entwicklung behaftet ist. Wir stimmen mit Marx überein, daß die wirtschaftliche Grundlage in der Tat die allgemeine Richtung des menschlichen Denkens in Gesellschaftsfragen bestimmt, und auch den verschiedenen wirtschaftlichen Klassen eine verschiedene Auslegung moralischer, philosophischer, juristischer, ästhetischer, usw. Fragen diktiert. Aber wir wünschen diesen Grundsatz dialektischer angewandt zu sehen, als dies bisher in der engeren marxistischen Praxis geschehen ist, und wir bestreben uns, die zahlreichen Widersprüche, welche in den von verschiedenen engeren Marxisten verbreiteten Auslegungen des Marxschen Grundgedankens unterlaufen, ihren Urhebern zum Bewußtsein zu bringen und diese Genossen zu einer konsequenteren Vertretung ihres Standpunktes zu veranlassen.

Namentlich wünschen wir die Gesellschaftsdialektik als einen natürlichen Teil der Weltdialektik erforscht zu sehen, und die daraus folgenden Resultate in der sozialistischen Praxis zu verwirklichen. Nähere Einzelheiten über das Wie und Warum ergeben sich aus den nachfolgenden Untersuchungen.

Plechanow gibt sich den Anschein, als marschierte er mit seinen engmarxistischen Kollegen an der Spitze des Vortrabes der modernen geistigen Entwicklung. Er sagt daher auch mit charakteristischer Bescheidenheit, daß wir Dietzgenianer in erster Linie Marx deshalb ergänzen wollen, weil wir Angst haben, als zurückgeblieben zu gelten. Im Grunde seines engmarxistischen Gewissens mag wohl diese Angst ihm ein gutes Stück der Philippika gegen uns diktiert haben. Wer von uns in der philosophischen Entwicklung zurückgeblieben ist, kann der Leser schon nach dem Vorhergehenden ungefähr beurteilen, und am Schluß dieses Buches wird er diese Frage noch besser entscheiden können. Soviel habe ich bereits bewiesen, daß der engere Marxismus entschieden nicht an der Spitze des erkenntnistheoretischen Denkens marschiert, sondern immer noch da steht, wo Marx und Engels stehen geblieben sind. Im nächsten Kapitel wird sich herausstellen, daß die engeren Marxisten auch in der dialektischen Anwendung ihrer unausgearbeiteten Erkenntnistheorie nicht auf der Höhe der Zeit stehen. Im Anschluß daran wird sich dann im darauffolgenden Kapitel zeigen, daß sie auch in der Weltdialektik noch nicht weiter gekommen sind, als Engels im »Anti-Dühring«. Dabei wird in erster Linie wieder Plechanow als steuerloses Wrack auf den philosophischen Wellen treiben.

VI. Kapitel:

Engmarxistische Dialektik im Lichte des erweiterten Marxismus.

Seit in der Literatur des revolutionären Proletariats von materialistischer Dialektik die Rede ist, haben marxistische Schriftsteller es sich angelegen sein lassen, durch Hinweise auf antidialektische Widersprüche in den Werken ihrer bürgerlichen, revisionistischen oder anarchistischen Gegner diese als unklare Köpfe hinzustellen. Und die antidialektischen Widersprüche, welche sie rügten, waren solche, welche entweder nicht die wirklichen Gegensätze der Natur- und Gesellschaftsentwicklung treu widerspiegelten, oder die Widerspiegelung wirklicher Vorgänge in gewissen Köpfen ihrerseits falsch oder verzerrt reflektierten. Es waren Widersprüche, welche hauptsächlich in den Köpfen der marxistischen Gegner spukten, weil diese Köpfe aus universell-genetischen Gründen die aus der Natur- und Gesellschaftsentwicklung herrührenden Eindrücke nicht in einen den wirklichen Tatsachen entsprechenden logischen Zusammenhang miteinander und mit ihren eigenen anerzogenen Anschauungen zu bringen wußten, oder weil überhaupt keine klare Auffassung von den Beziehungen zwischen Vorgängen des menschlichen Seelenlebens und Vorgängen des Natur- und Gesellschaftsprozesses vorhanden war.

So hat Marx im »Elend der Philosophie« nachgewiesen, daß Proudhon in seiner Dialektik die Welt bald hegelisch-idealistisch, oder »rein gedanklich« (mit Verlaub des Genossen Plechanow), auffaßt, bald offen erklärt, daß die »Wahrheit« unabhängig von dialektischen Gedankenfiguren ist.

»Was gibt uns denn eigentlich Herr Proudhon?«, fragt Marx auf Seite 96 seiner Schrift. »Die wirkliche Geschichte, das heißt, nach dem Verstande des Herrn Proudhon, die Aufeinanderfolge, in der sich die Kategorien in der Zeitordnung offenbart haben? Nein. Die Geschichte, wie sie sich in der Idee selbst vollzieht? Noch weniger. Also weder die profane Geschichte der Kategorien, noch ihre heilige Geschichte! Welche Geschichte gibt er uns

denn? Die Geschichte seiner eigenen Widersprüche. Sehen wir, wie sie marschieren und Herrn Proudhon hinter sich herschleppen.«

Daß es auch in der engeren marxistischen Geisteswelt noch Autoren gibt, welche uns nicht die wirkliche Geschichte geben, wie sie sich in den Köpfen anderer abspielt, sondern die Geschichte ihrer eigenen Widersprüche, und wie diese engmarxistischen Köpfe von ihren antidialektischen Widersprüchen ins metaphysische Schlepptau genommen werden, haben wir in den vorhergehenden Kapiteln schon mehrfach bewiesen und werden es in den nachfolgenden Kapiteln noch sehr oft beweisen, für »Denkende« wenigstens. Da Plechanow nicht der einzige Marxist ist, welcher diese metaphysischen Überreste in sich trägt, so ist es meine (wenn auch unerfreuliche) unvermeidliche Pflicht, den Leser zu überzeugen, daß die Erscheinung, welche wir hier am »grünen« Plechanowschen Holze entdeckt haben, auch am reifsten Marxschen und Engelsschen Stamme auftritt, und daher auch ihren eigensten deutschen Nachfolgern anhaftet.

Wie Marx an Proudhon, so hat Engels an Dühring nachgewiesen, daß dieser metaphysisch in seinen eigenen Widersprüchen befangen ist. Bald kopiert Dr. Dühring die von ihm kritisierten Philosophen Kant und Hegel beinahe buchstäblich, und gibt solche von ihm widerrechtlich angeeigneten Geistesprodukte anderer als seine eigenen »grundlegenden Wahrheiten letzter Instanz« aus, bald läßt er gegen diese von ihm geraubten »Wahrheiten« einen Schwall ungebührlicher und wirrer Kritik los.

Die Tatsache solcher metaphysischen Irrgänge haben Marx und Engels bei solchen Gegnern überzeugend nachgewiesen. Doch sind sie in den von ihnen analysierten Geisteskomplexen weder einzeln noch gemeinsam den zur Entstehung dieser Tatsache führenden ontogenetischen und phylogenetischen Ursachen im gesellschaftlichen und kosmischen Naturzusammenhang bis auf den Grund nachgegangen. Daher ist es ihnen selbst öfters passiert, daß sie in den metaphysischen Sumpf zurückgeglitten sind, indem sie entweder eine ungenaue Auffassung mancher Ansichten anderer bekamen, oder ihre eigene Dialektik zuweilen unvollkommen durchführten.

In ähnlicher Weise hat Kautsky überzeugend nachgewiesen, daß Bernsteins Dialektik im allgemeinen immer noch »der konfuse Einerseits-Andererseits-Standpunkt« der bürgerlichen Metaphysiker ist. Aber wenn Kautsky auch die Bernsteinsche Auslegung gewisser

Marxschen Theorien, wie die Kapital-Konzentration, die Entwicklung der Klassengegensätze, die historisch-materialistische Dialektik, als Kritik der Schale statt des Kernes entlarvt hat, so hat er doch die Ansicht Bernsteins, daß Marx und Engels nicht immer konsequent ihren Grundsätzen gemäß verfahren sind, nicht entkräften können, und ist bei seinen Polemiken und anderen Werken, wie die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus selbst, oft in antidialektische Irrgänge geraten. Bernstein hat die Widersprüche in der Marx-Engelsschen Theorie und Praxis wohl bemerkt, sie aber selbst in metaphysisch-widerspruchsvoller Weise zu schlichten gesucht, und ist dabei, wohl entgegen seiner ursprünglichen Absicht und Erwartung, auf Nebenwege geraten, die ihn trotz seiner stark evolutionär strebsamen Natur mehr rückwärts nach dem bürgerlich-reaktionären als vorwärts nach dem proletarich-revolutionären Gedankenleben geführt haben. Bekennt doch Bernstein seinen großen Mangel an Logik und Weltdialektik und seine im letzten Grunde noch metaphysische Weltanschauung in den »Dokumenten des Sozialismus« (Band V, S. 347) einmal besonders eklatant, bei Besprechung von Eugen Dietzgens Essay über Stirner, durch die Frage: ist es denn erwiesen, daß die Welt ein Organismus ist? So frägt Bernstein, wiewohl er mit der modernen Naturwissenschaft davon überzeugt ist, daß wir es überall in der Welt mit einer organischen Entwicklung zu tun haben. Bernstein merkt nicht, daß die Welt sich unmöglich organisch entwickeln kann, ohne ein Organismus zu sein! Sowohl Kautsky wie Bernstein sind in ihrer Entwicklung und gegenseitigen Reibung die Opfer der unausgearbeiteten engeren marxistischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik geworden.

Mehring hat ähnliche unvermittelte Widersprüche und ideologische Hirngespinste bei Gegnern seiner Richtung aufgedeckt, zum Beispiel in seiner Kritik des Andlerschen Kommentars zur französischen Ausgabe des »Kommunistischen Manifestes« und in seiner Besprechung gewisser Teile des Jaurèsschen Geschichtswerks. Aber auch er hat dies in einer Weise getan, welche ihn mit seinen eigenen Ansprüchen für die dialektische Überlegenheit des historischen Materialismus über die ideologische Geschichtsschreibung in Widerspruch brachte, und das ist gleichfalls auf die unbewußte und unverarbeitete Gedankenlücke des engeren Marxismus zurückzuführen, sowohl in erster wie in letzter Instanz (unbeschadet des kosmisch-gesellschaftlichen Urgrundes dieser engmarxistischen Denklücke), wie wir später noch besser sehen werden.

Plechanow hat mit gleichem Erfolge, aber auch mit der gleichen Inkonsequenz, Kritik an den Theoretikern des Anarchismus geübt. Dagegen hat er dem Dietzgenismus gegenüber gerade wegen dieser Inkonsequenz Schiffbruch gelitten, weil er es hier nicht mit inkonsequenten Denkern wie er selbst einer ist zu tun hat. Wir haben bereits nachgewiesen, daß die dialektische Konsequenz des Dietzgenismus derjenigen des engeren Marxismus überlegen ist, und werden es noch besser aufzudecken versuchen. Wenn ich nun als überzeugter Marxist nachweise, daß die theoretischen Diskussionen und die tägliche Praxis meiner engeren marxistischen Genossen selbst noch undialektische Widersprüche enthalten, und wenn ich mich dabei nicht einfach mit dem Nachweise der Tatsache begnüge, sondern auch die erkenntnistheoretischen und universaldialektischen Ursachen dieser Tatsache aufdecke, ist das dann nicht ein Beweis für die Überlegenheit der proletarisch-monistischen über die engere historisch-materialistische Dialektik? Wenn nicht, dann bitte ich um nähere Aufschlüsse über das Warum.

Es handelt sich für uns Dietzgenianer hierbei nicht um eine bloße Emanzipationserklärung von der engeren marxistischen Dialektik, sondern auch um eine entschiedene Verbreitung unserer Ansichten in der Partei. Marx meint in einem seiner Briefe an Ruge, 1842, mit Bezug auf die »Freien«, von denen er damals noch nichts Näheres wußte (Dokumente des Sozialismus, Band I, Heft 9, S. 391): »Ein anderes ist es, seine Emanzipation erklären, was Gewissenhaftigkeit ist, ein anderes, sich im voraus als Propaganda ausschreien, was nach Renommisterei klingt und die Philister aufbringt.« Etwa sechs Jahre später bewies er selbst seine Emanzipation durch eines der wertvollsten Propaganda-Dokumente, welche er je zusammen mit Engels verfaßt hat, nämlich durch das »Kommunistische Manifest«, welches die »Philister« weit mehr aufbrachte als die Unabhängigkeitserklärung der »Freien«, und welches, ebenso wie die Ankündigung der »Freien« größtenteils Zukunftsmusik war, wenn auch geschichtlich von bedeutend anderem innerem und äußerem Wert. Damit bewies Marx, daß es mit der bloßen Emanzipationserklärung nicht abgetan ist, daß die Gefühle des »Philisters« für die Stellungnahme revolutionärer Denker an historischen Wendepunkten unwesentlich sind, und daß früher oder später die Gedanken, welche die Ursache und Wirkung der Emanzipation sind, durch Propaganda unter die Menschen getragen werden müssen. Also war seine Erklärung »im voraus« gegen die »Freien«, über

welche er zur Zeit dieser Reflexion noch nichts Bestimmtes wußte, nicht besonders ernst zu nehmen. Ich will daher trotz dieser vormarxistischen Marxschen Warnung gegen eine vereinte Emanzipations- und Propagandaerklärung sofort ein Bekenntnis ablegen. Ich sage hiermit meinen engeren marxistischen Freunden ohne Siegel der Verschwiegenheit und ohne Rücksicht auf die Gefühle von Genossen, denen Marx oder Plechanow den Titel »Philister« geben konnten, daß wir Dietzgenianer nicht nur ganz energisch unsere Emanzipation vom engeren Marxismus proklamieren, sondern daß diese Proklamierung auch zum Zwecke der Verbreitung unserer Ideen in der marxistischen Bewegung erfolgt, daß wir beabsichtigen, diese Propaganda bis an unser Lebensende fortzuführen, und daß wir hoffen, vor unserer Abfahrt ins dialektisch-materialistische Jenseits noch die Anfänge eines »erweiterten« Dietzgenismus erleben und freudig begrüßen zu dürfen.

Hier ist auch der Platz für einige weitere Bemerkungen (über den »Zusammenhang und Ineinanderfluß« des engeren und weiteren Marxismus in meinem Gedankenleben), aus denen meine engmarxistischen, revisionistischen, neukantianischen, und andere Widersacher sich den für sie historisch notwendigen Vers machen mögen.

Zur Vermeidung weiterer Legendenbildung Plechanowscher Konstruktion möchte ich hervorheben, daß mir die Widersprüche in der marxistischen Theorie und Praxis schon vor meiner Bekanntschaft mit den Schriften Josef Dietzgens aufgefallen waren. Es bedurfte also nicht der angeblichen »Unklarheit« und »Neigung zum Idealismus«, welche nach Plechanow eine Frucht des Studiums Dietzgens sein soll, um mich zur Ergänzung der engeren marxistischen Theorien aufzumuntern. Als Marxist war ich natürlich ebenso kritisch gegen den Marxismus und gegen mich selbst wie gegen die Theorien unserer kapitalistischen Gegner. Aber ich konnte lange Zeit keine zufriedenstellende Erklärung für die unter den Marxisten weitverzweigten Inkonsequenzen finden. Sie einfach der bloßen Zerstreutheit unserer besten Denker zuzuschreiben, war nicht angängig, denn sie traten selbst in den am meisten durchdachten wissenschaftlichen Werken derselben auf und zeigten sich in der Praxis bei Gelegenheiten, wo ruhiges und besonnenes Vorgehen durchaus notwendig und somit die Anspannung aller Geisteskräfte geboten war. Aber selbst wenn Zerstreutheit der Hauptgrund solcher Gedankenfehler gewesen sein sollte, woher kam eine solche weitverbreitete Zerstreutheit, und wie ist sie zu kurieren?

So eifrig ich auch das theoretische Material des Marxismus nach einer Erklärung durchsuchte, das Resultat blieb immer dasselbe: Der engere historische Materialismus hatte zwar diese Inkonsequenzen seiner Denker erlaubt, aber keine wissenschaftliche Erklärung dafür gefunden, nein, nicht einmal das klare Bewußtsein der Existenz solcher Inkonsequenzen geschaffen, noch nach einer Abhilfe verlangt oder gesucht. Die wenigen unklaren Andeutungen, welche Bernstein in dieser Hinsicht gemacht hatte, dienten nur dazu, durch ihre Ausnahmestellung und ihre eigenen Inkonsequenzen die Regel zu bestätigen. Eine Erklärung mußte aber dafür gefunden werden, denn es handelte sich hier nicht um unwesentliche Dinge, sondern um tiefgehende Konsequenzen.

Da fielen mir Josef Dietzgens Schriften in die Hände. Hier fand ich überall den marxistischen Standpunkt konsequent gewahrt. Aber ich fand noch mehr. Ich fand, was in der engeren marxistischen Literatur nicht existiert, eine dialektisch abgerundete Erkenntnistheorie und einen zur konsequenten Weltdialektik ausgearbeiteten materialistischen Naturmonismus. Auf Grundlage dieser Erkenntnistheorie und dieses dialektisch-materialistischen Naturmonismus ergab sich als natürliche Erklärung der engmarxistischen Inkonseqenzen, daß den Denkern dieser Richtung das umfassende dialektische Denken mangels einer solchen Abrundung noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen war. Und da ihnen diese fleischgewordene dialektische Abrundung fehlt, entgleiten sie auch noch fortwährend in ihrem Denken und Handeln und begehen unbewußt antidialektische Fehler.

Es handelt sich nun darum, diesen Genossen, unseren nächsten und natürlichen Verbündeten im Kampfe gegen die Überreste metaphysischen Denkens und gegen ein Wirtschaftssystem, dessen Unordnung von der Metaphysik als Theorie reflektiert wird, diesen Tatbestand begreitlich zu machen. Das ist eine sehr delikate Aufgabe, da es immer schwer hält, guten Freunden unangenehme Wahrheiten zu sagen. Aber das Interesse der proletarischen Revolution gegen den Kapitalismus verlangt diese Aussprache. Ich durfte also die mir von der marxistischen Entwicklung gestellte Aufgabe nicht umgehen und mußte eine Klärung herbeiführen. Diese mochte in freundlicher und leichter Weise, oder in scharfer Polemik erfolgen. Das Experiment mußte zeigen, ob das leichte Mittel kameradschaftlicher Aussprache, oder die scharfe Waffe wissenschaftlichen Kampfes in diesem Falle zur »Versöhnung« der Gegensätze führen würde.

Um ganz sicher zu gehen und überzeugende Beweise für die Richtigkeit meiner Forschungsresultate zu erlangen, welche Eugen Dietzgen auf dem Wege väterlicher Schulung unabhängig von mir erworben und experimentell an mir selbst erprobt hatte, wie ich an ihm, entschloß ich mich, erst einen kleinen Fühler auszustrecken, ehe ich mich mit einem größeren Werke über die Reste metaphysischen Denkens im engeren Marxismus an die Öffentlichkeit wenden würde. In dieser Weise hoffte ich bestimmt festzustellen, wie groß das metaphysische Denkhindernis in den Köpfen der engeren Marxisten ist. Der von Plechanow angegriffene Artikel über Antonio Labriola und Josef Dietzgen war dieser Fühler. Wie wir gesehen haben, brachte er überreichliche Beweise für die Richtigkeit unserer Auffassung.

Um nichts unversucht zu lassen, hatte ich neun Monate vor dem Erscheinen der Plechanowschen Kritik mein Schriftchen »Dialektisches« bei Dietz in Stuttgart veröffentlicht. In dieser Schrift wies ich noch bestimmter auf gewisse antidialektische Denkgewohnheiten der engeren Marxisten hin, und versuchte noch weiter den Weg zu einer freundlichen Aussprache zu bahnen. In Einzelheiten ging ich auch dort absichtlich nicht hinein, weil ich einmal den engeren Marxisten Gelegenheit geben wollte, ihren historischen Scharfsinn und ihre Dialektik an mir zu prüfen, und andererseits ein ungefähres Urteil gewinnen wollte, wer außer Eugen Dietzgen, Dauge und mir noch, ähnliche Inkonsequenzen im Marxismus bemerkt hatte und den Ursachen derselben nachgegangen war.

Die Aufnahme, welche Plechanow Josef Dietzgens »Acquisit« und meinem »Labriola-Dietzgen«-Artikel bereitete, und welche »Dialektisches« und »Erkenntnis und Wahrheit« in der engmarxistischen Presse allgemein fanden, brachte Eugen Dietzgen und mir endgültig die Überzeugung bei, daß die Verbreitung der Dietzgenschen Dialektik in der marxistischen Bewegung nicht ohne Kampf mit den engeren Marxisten vor sich gehen kann.

Auf mein vorbereitendes Schriftchen sind mir sämtliche engere Marxisten eine sachliche Antwort schuldig geblieben. Auch nicht einer derselben ist mit einem Worte auf die von mir angeregten Punkte eingegangen. Soweit sie von der Schrift Notiz genommen haben, sind ihre Besprechungen hochfahrend, wegwerfend und nichtssagend gewesen. Die vorliegende Schrift ist also nur eine Quittung für die von den engeren Marxisten selbst geschaffene historische Lage, selbst geschaffen, allerdings, aber als unbewußtes

Resultat ihrer eigenen unausgearbeiteten Erkenntnistheorie und Weltdialektik. Nun muß ich das Seziermesser zur Entfernung des engmarxistisch-metaphysischen Denkhindernisses gebrauchen, anstatt es einfach sanft wegzustreichen, wie ich es lieber getan hätte.

Dies mag genügen zur Aufklärung über die Vorgeschichte dieser Antikritik, welche Geschichte dem Genossen Plechanow völlig unbekannt ist und den von ihm erzählten Legenden über die Antriebe, welche uns zur Ergänzung des engeren Marxismus gedrängt haben, hoffentlich definitiv ein Ende machen wird. Plechanow irrt sich also gewaltig, wenn er glaubt, auf Eugen Dietzgen, Dauge oder mich die Phrase anwenden zu können, wir wollten den Marxismus nur deshalb ergänzen, weil wir in uns selbst Unzulänglichkeiten und Widersprüche wahrgenommen hätten. Das ist auch nur eine jener aprioristisch-eristischen Redensarten, mit denen er seine selbsterfundenen Mängel unserer Stellung »wissenschaftlich« zu belegen sucht.

Sehen wir uns als abschreckende Probe engmarxistischer Dialektik, durch welche führende marxistische Genossen bei der Besprechung von Schriften aus ihrem eigenen Parteikreise ihre zerfahrene Oberflächlichkeit an den Tag legen, die folgende wortgetreu wiedergegebene Besprechung aus der Feder Otto Bauers in unserem österreichischen Bruderorgan »Der Kampf« an. (Band I, Heft 3, S. 140):

»Die gleichfalls bei Dietz erschienene Schrift »Dialektisches« von Ernst Untermann nennen wir nur, um vor ihr zu warnen. Die Tatsachen und Gedankensysteme, die Untermann darstellen will, sind ungenau wiedergegeben. Der Versuch einer »dialektischen Synthese« von Marx, Darwin und Spencer ist mißglückt; will doch der Verfasser ganz ernsthaft in Marx' Lehre vom Wert und Mehrwert einen »ökonomischen Ausdruck des universalen Gesetzes der Energie und Mehrenergie« finden. Dazu soll ihm die Philosophie Dietzgens helfen; daß die Erkenntnistheorie einerseits den Geltungsanspruch der Grundbegriffe der gegebenen Wissenschaft gegen die Skepsis verteidigen, andererseits ihren ontologischen Mißbrauch verhüten, niemals aber der Wissenschaft ihre Verfahrungsweisen vorschreiben kann, hat Untermann nicht begriffen. Das Wort Dialektik muß alle Schwierigkeiten bannen: Erkenntnistheorie, Entwicklungslehre, begriffliche Verarbeitung der Erfahrungstatsachen, Antithetik muß dieses Wunderwort ebenso decken, wie ganz banale Ratschläge, man solle über die Verschiedenheiten nicht die Ähnlichkeiten, bei der Betrachtung der zeitlichen Aufeinanderfolge

nicht das Studium der räumlichen Zusammenhänge vergessen. Wenn Untermann versichert, wir brauchten die einseitige »engmarxistische Theorie« nur durch seinen »dialektischen Monismus« zu ergänzen, um so manchen scheinbar unversöhnlichen Gegensatz innerhalb der sozialistischen Praxis zu überwinden, so beweist er nur, daß er die Wurzeln und das Wesen unserer praktischen Probleme ebensowenig kennt, wie die Logik der ‚engmarxistischen Theorie'.«

Sehen wir uns diese »Logik der engmarxistischen Theorie«, wie sie sich bei Otto Bauer im vorliegenden Falle äußert, im Lichte des bespöttelten »dialektischen Monismus« etwas näher an.

Nach Bauer habe ich nicht begriffen, daß die Erkenntnistheorie zwar »einerseits den Geltungsanspruch der Grundbegriffe der gegebenen Wissenschaft gegen die Skepsis verteidigen, andererseits ihren ontologischen Mißbrauch verhüten« soll, daß die Erkenntnistheorie aber »niemals der Wissenschaft ihre Verfahrungsweisen vorschreiben kann«. Welche Erkenntnistheorie? Das sagt Bauer nicht.

Was ist Dietzgens Erkenntnistheorie? Diejenige universelle Denkmethode, welche das Wesen der Kopfarbeit in allen Wissenschaften als eine Widerspiegelung wirklicher Vorgänge im Weltzusammenhang und als einen wirklichen Vorgang selbst darstellt. Was bezweckt diese Erkenntnistheorie? Allen Wissenschaften mit Hilfe dieser Erkenntnis des Wesens der menschlichen Kopfarbeit zu einer Universaldialektik zu verhelfen, welche ihre sämtlichen Forschungsobjekte naturgetreu erfaßt und daher ihren Grundbegriffen fortgesetzt ermöglicht, die Kraft ihrer Geltungsansprüche am wirklichen Entwicklungsprozeß zu erproben. Wie verteidigt diese Erkenntnistheorie den Geltungsanspruch wissenschaftlicher Grundbegriffe? Jndem sie diese Grundbegriffe zu naturgetreuen Abbildern wirklicher Universalbewegungen (Gesetze und ihr Ausdruck) macht und unwiderleglich beweist, daß ein natürlicher Zusammenhang zwischen diesen Grundbegriffen und ihren Naturquellen besteht, welcher Zusammenhang ein Teilprodukt der Entwicklung des einheitlich-natürlichen Weltzusammenhanges ist und daher aller Metaphysik den theoretischen und praktischen Boden entzieht. Und dadurch verhütet unsere Erkenntnistheorie den ontologischen Mißbrauch wissenschaftlicher Grundbegriffe.

In welcher Weise kann irgend eine Erkenntnistheorie irgend einer Wissenschaft diese Dienste leisten, ohne den Wissenschaften induktiv-dialektische anstatt spekulativ-metaphysischer Verfahrungs-

weisen vorzuschreiben? Und wie kann die Wissenschaft dem ontologischen Mißbrauch ihrer Grundbegriffe entrinnen, wenn sie sich nicht den Anweisungen einer dialektisch-induktiven Erkenntnistheorie unterwirft? Das habe ich allerdings nicht begriffen, und ich würde dem Genossen Bauer sehr dankbar sein, wenn er mir das mittels seiner engmarxistischen Logik auseinandersetzen wollte.

Welchen wirklichen Vorgang spiegelt Bauers Kopfarbeit in diesem Falle wider? Nicht den in den Köpfen der Dietzgenianer sich abwickelnden, auch nicht den zwischen Dietzgenianern und engeren Marxisten sich abwickelnden. Welchen Vorgang hat denn die oben zitierte Besprechung zum Untergrunde? Den Versuch eines unvollkommen selbstbewußten Erkenntnisorgans sich selbst und andere zu verstehen.

Die Erkenntnistheorie kann keine Verfahrungsweise vorschreiben, weil sie leider vom engeren Marxismus nicht ausgearbeitet worden ist, nimmt sich aber trotz dieses selbstempfundenen Mangels an Fähigkeit heraus, als engmarxistisches Orakel den Lesern des »Kampf« eine bestimmte Verfahrungsweise gegen die Dietzgensche Wissenschaft vorzuschreiben. Welche Verfahrungsweise schreibt die durch Bauer personifizierte unvollkommene Erkenntnistheorie der engeren marxistischen gegen die erweiterte marxistische Wissenschaft vor? Sie »warnt« vor der Verbreitung einer dialektischen Erkenntnis und eines konsequent dialektischen Verfahrens, wie sie durch einen gewissen Untermann personifiziert werden, der diesen Fortschritt mit Hilfe Josef Dietzgens gemacht hat. Wie kommt dieser Ignorant aus der Schule eines angeblich von Marx beleuchteten, aber kein eigenes Licht auf ihn und seine Jünger zurückstrahlenden Denkers dazu, den engeren Marxisten irgend eine Verfahrungsweise vorschreiben zu wollen? Weil er selbst einmal ein engerer Marxist war, aber durch solche ontologischen Mißbräuche der marxistischen Wissenschaft, wie sie Bauer hier begeht, zur Skepsis gegen den Geltungsanspruch engmarxistischer Grundbegriffe getrieben wurde. Wie verteidigt Bauer diesen Geltungsanspruch gegen meine Skepsis? Indem er fortfährt, die engere und weitere marxistische Wissenschaft ontologisch zu mißbrauchen.

Was soll man dazu tun? Da mir ähnliche ontologische Mißbräuche engmarxistischer und anderer wissenschaftlicher Grundbegriffe fortwährend aus den durch die engmarxistische Logik geleiteten Federn beschert wurden, kam ich schließlich auf Josef Dietzgens Erkenntnistheorie und Dialektik, welche zum Glück die

von der verwirrten engmarxistischen Logik verhaspelten und mißbrauchten Grundbegriffe dialektisch auflöst, indem sie der engmarxistischen Wissenschaft eine konsequentere und ihren eigenen Geltungsansprüchen mehr als bisher entsprechende Verfahrungsweise vorschreibt.

Aber Bauer will sich keine konsequent dialektische Verfahrungsweise von irgend einer Erkenntnistheorie vorschreiben lassen, am allerwenigsten von derjenigen des dialektischen Monismus. In echt engmarxistischer und den Tatsachen unwissenschaftlich ins Gesicht schlagender Manier erklärt er vielmehr, daß es nicht die von uns empfohlene theoretisch-praktische Anwendung der von Dietzgen vervollkommneten engeren marxistischen Denkmethode ist, welche »alle Schwierigkeiten« bei mir bannen muß, sondern »das Wort Dialektik«. Dieses »Wunderwort« soll bei mir »banale Ratschläge«, die nach Bauer aller Dialektik fernstehen, ebenso decken wie Erkenntnistheorie, Entwicklungslehre, begriffliche Verwertung der Erfahrungstatsachen, und Antithetik. Meine »banalen Ratschläge« fruchten aber bei Bauer nichts, da in seinem Kopfe die räumlichen Zusammenhänge seiner Gedanken zeitlich zu sehr getrennt sind. Er will weder bei seinem Studium von Dietzgen, noch bei seinen Auslassungen über Erkenntnistheorie, Entwicklungslehre und dergleichen etwas von Dialektik merken lassen, und noch weniger in seiner begrifflichen Verarbeitung Dietzgenscher Erfahrungstatsachen und ihrer engmarxistischen Antithetik. Lieber gebraucht er seine engmarxistische Logik ohne wissenschaftliche Dialektik, um so neue Beweise für die Berechtigung unserer Kritik am engeren Marxismus zu liefern.

Nachdem er so als Frucht seiner engmarxistischen Logik Worte gehascht hat, mit denen sich trefflich streiten und von denen sich kein Jota rauben läßt, ist er glücklich der Notwendigkeit überhoben, durch eine wissenschaftliche Verfahrungsweise in das Verständnis der Dietzgenschen Dialektik einzudringen und kann mir die Versicherung geben, daß er unseren dialektischen Monismus nicht zur Ergänzung seines einseitigen nötig hat, weil er es vorzieht, lustig in der alten engmarxistisch-antidialektischen und schulmeisterhaften Besserwisserei fortzuwursteln, damit er einen »scheinbar unversöhnlichen Gegensatz« zwischen seiner engmarxistischen Logik und dem Dietzgenisch-Untermannschen Wunderworte »Dialektik« konstruieren kann.

Wie es sich mit meiner angeblich mißglückten Synthese

zwischen Darwin, Marx und Spencer, und mit meiner Anschauung der Beziehungen zwischen Wert, Mehrwert, Energie und Mehrenergie verhält, wollen wir an anderer Stelle sehen. Bauer hat nichts Bestimmtes darüber zu sagen, wohl weil er »Denkenden« keine Verfahrungsweise in diesen Punkten vorzuschreiben braucht. Wozu hat er dann aber überhaupt seine Rezension geschrieben?

Daß es gerade dies von Plechanow, Bauer und anderen beliebte Kleben am Worte ist, welches wir aus der engmarxistischen Verfahrungsweise durch unsere dialektische Erkenntnistheorie ausmerzen wollen, und daß wir die engmarxistisch-undialektische Abneigung gegen das Eindringen in das tatsächliche Gedankenmaterial anderer wenigstens »innerhalb der sozialistischen Praxis« auf ein Minimum reduzieren möchten, »hat Bauer nicht begriffen«, weil er »die Tatsachen und Gedankensysteme, die er darstellen will, ungenau wiedergegeben hat«. Daher ist auch sein Versuch zur dialektischen Synthese, den er an meinem Schriftchen macht, gründlich mißglückt.

Ich veröffentliche diesen mißglückten Bauerschen Versuch zur wissenschaftlichen Verfahrungsweise hier nicht, »um vor ihm zu warnen«, sondern um den Genossen Otto Bauer zu überzeugen, daß er »die Wurzeln und das Wesen unserer praktischen Probleme« ebensowenig kennt, wie die dialektische Erkenntnistheorie des Dietzgenismus. Und solange er bei seiner engmarxistischen Logik verharrt, erwarte ich auch keine andere Verfahrungsweise von ihm. Ferne sei es von mir, ihm eine andere vorschreiben zu wollen. Er wird mir hoffentlich auch nicht verdenken, daß ich mir von seiner engmarxistischen Logik nicht vorschreiben lasse, meine Skepsis gegen die Geltungsansprüche engmarxistischer Dialektik fallen zu lassen. Vielmehr werde ich seiner Skepsis gegen die Geltungsansprüche der Dietzgenschen Dialektik einen harten Stoß versetzen, indem ich im nachfolgenden die Wurzeln und das Wesen der praktischen Probleme des Marxismus im Lichte des Dietzgenismus noch näher untersuche.

Wie man in der Natur keine festen Grenzen zwischen den typischen Formen einer gewissen Weltperiode oder in der Gesellschaft keine unwandelbaren Grenzen zwischen den typischen Gestaltungen einer gewissen Geschichtsperiode findet, so läßt sich auch im Geistesleben der Menschen keine scharfe und unveränderliche Grenze zwischen ideologisch-metaphysischer und dialektisch-materialistischer Entwicklung und Ausdrucksweise entdecken. Nicht

nur wird der Übergang von der bürgerlichen zur proletarischen Denkweise in mancherlei Zwischenstufen von verschiedenen Individuen verkörpert, die alle Wandlungen von einem scharf metaphysischen Verantwortlichkeitsglauben bis zu einem ausgeprägten und die individuelle Verantwortlichkeit absolut leugnenden Glauben repräsentieren, sondern auch das Gedankenleben typischer proletarischer Denker marxistischer Richtung enthält noch Überreste vergangener Gedankenepochen, sei es auch nur in rudimentärer Form. Diese Rudimente werden umso stärker hervortreten, je mehr die vor dem Übergang zum Marxismus verlebten Denkstadien in einem bürgerlichen oder feudalen Milieu zugebracht wurden, wie das bei Marx, Engels, Plechanow, Kautsky, Mehring und anderen hervorragenden Marxisten bekanntlich der Fall war.

Auch die geistige Entwicklung macht keine unvermittelten Sprünge und das biogenetische Grundgesetz gilt auch in der Entwicklung des Denkens. Je jüngeren Datums die dialektische Neugeburt eines proletarischen Denkers ist, und je stärker er mit erblichen Eigenschaften belastet ist, umso ausgeprägter wird sich in seinem Gedankenleben der Einfluß seiner Abstammung zeigen. Darum drängen sich das bürgerliche Kaulquappenschwänzchen oder die Rudimente feudaler Fischkiemen öfters gegen die neue proletarische Geistesrichtung vor, lehnen sich gegen dieselbe auf, durchkreuzen sie, halten sie auf, oder unterdrücken sie sogar zeitweise. Manche proletarische Denker werden diese Anhängsel älterer Gedankenperioden nie ganz los, andere entledigen sich derselben mit erfreulicher Leichtigkeit, je nach dem Grade ihrer biologischen und gesellschaftlichen Erbeigenschaften und ihrer entsprechenden Anpassungsfähigkeit.

Bei solchen Zwischenstufen, seien sie von einzelnen Individuen typisch dargestellt, oder kommen sie im Gedankenleben mehr oder weniger fortgeschrittener Individuen vor als periodische Aufwallungen atavistischer Natur, muß vor allem festgestellt werden, wie weit sich die betreffenden Individuen ihres Bewußtseins »bewußt« sind, und wie weit dieser Bewegungskomplex unerkannt und daher »unbewußt« ist. Was diese Ausdrücke bei uns eigentlich bedeuten, werden wir später im dritten Teile dieses Buches erläutern.

Auf den ersten Blick wird sich da nicht immer feststellen lassen, ob es sich um ein Vergessen oder um ein Nichtkennen oder um unvollkommenes Kennen und Handhaben des dialektischen Denkens handelt, ob ein Rückfall, eine unausgearbeitete Lücke, oder

ein gewisser Grad unternormaler Entwicklung vorliegt. Je unentwickelter ein Kritiker ist, umso eher ist er geneigt, bei anderen als Rückfall oder Schwäche zu betrachten, was in der Tat sein eigener Mangel an Entwicklung oder oberflächliches und zusammenhangloses Denken, Lesen und Auslegen verschuldet haben.

Auf diese unkritische Weise wurde ein großer Teil der Plechanowschen Kanzelrede gegen uns inspiriert. Leider ist es eine Eigentümlichkeit der von keiner dialektischen Erkenntnistheorie geleiteten engmarxistischen Verfahrungsweise, erst mit den Dietzgenianern zu streiten und dann den Versuch zu machen, sie zu verstehen, diesen Versuch aber da aufzugeben, wo das Verständnis gerade anfangen soll. Und da nach Bauers Auffassung keine Erkenntnistheorie der engmarxistischen Wissenschaft eine andere Verfahrungsweise vorschreiben kann, wird es auch wohl für ihn und seine Kollegen bei einer angeblich wissenschaftlichen Methode bleiben, welche, wie in diesem Falle, gar nicht erst untersucht, ob es sich um ungenügendes Verständnis des Marxismus handelt, oder ob etwas Neues vorliegt, sondern den Geltungsanspruch ihrer aprioristischen Hypothese sofort als Erfahrungstatsache hinnimmt und daher bei der gedanklichen Verarbeitung dieses Materials eine gründliche Unkenntnis unserer praktischen Probleme an den Tag legt und eine sehr ungenaue Darstellung unserer Gedanken zuwege bringt. Wie wenig Plechanow etwas von dem Wesentlichen und Unwesentlichen des Dietzgenismus und von dessen allgemeiner Gleichheit mit dem Marxismus, begriffen hat, zeigt, er besonders flagrant bei einer Stelle Dietzgens, durch welche dieser zu illustrieren sucht, wie schwierig die Darstellung eines vollkommen dialektischen Denkens durch gewisse undialektische Eigentümlichkeiten der menschlichen Sprache gemacht wird.

Josef Dietzgen schreibt nämlich »Acquisit« (Briefe über Logik, Achter Brief): »Das krasseste und wohl auch das lehrreichste Beispiel von der rechten Bedeutung der Widersprüche ist in dem Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit gegeben. Diese beiden Pole liegen wohl noch weiter auseinander wie Süd- und Nordpol, und doch hängen diese, wie jene, innig zusammen. Der landläufigen Logik darf man es kaum zumuten, ihr eine scheinbar so widersinnige Einheit vordemonstrieren zu wollen, wie die ist, welche in der Wahrheit und Unwahrheit enthalten. Deshalb wirst Du entschuldigen, wenn ich erst noch dies Beispiel durch andere, meinetwegen durch den Gegensatz von Tag und Nacht exemplifiziere. Angenommen,

der Tag dauere zwölf Stunden und die Nacht zwölf desgleichen. Da sind Tag und Nacht Gegensätze; wo es Tag ist, kann keine Nacht sein, und dennoch ist Tag und Nacht ein einziger Tag von vierundzwanzig Stunden, worin sowohl Tag wie Nacht einträchtig zusammen wohnen. Genau so verhält es sich mit Wahrheit und Unwahrheit. Die Welt ist die Wahrheit, und Irrtum, Schein Lüge stecken in ihr, sind Teile der wahren Welt, wie die Nacht ein Teil des Tages ist, ohne die Logik zu konfundieren. Wir dürfen in ehrbarer Weise von echtem Schein und wahrer Lüge sprechen, ohne Widersinn. Wie auch der Unverstand noch Verstand hat, so lebt auch die Unwahrheit immer noch und unvermeidlich in der Wahrheit, weil letztere das Allumfassende, das Universum ist.«

Wie beleuchtet das engmarxistische Licht Plechanow diese sonnenklare Dietzgensche Auseinandersetzung? Mit einer Blindheit, an der Kautsky wohl kaum den »historischen Scharfblick des engeren Marxismus« wird demonstrieren wollen, kommentiert unser landläufiger Logiker: »In welcher Weise wird nun hier Tag und Nacht versöhnt? Zuerst wird vorausgesetzt, daß der Tag gleich zwölf Stunden ist, und dann wird der Satz aufgestellt, daß ein Tag vierundzwanzig Stunden hat, das heißt, daß für die Nacht, deren Dauer auch gleich zwölf Stunden ist, kein Platz vorhanden ist. Und wenn für die Nacht kein Platz vorhanden ist, so ist klar, daß auch für den Gegensatz zwischen Tag und Nacht kein Platz ist.«

Zwar sagt Dietzgen in dem obigen Zitat gerade das Umgekehrte indem er betont, daß Tag und Nacht einträchtig Platz nebeneinander in dem Tag von 24 Stunden haben, und daß eben dies eine Illustration zweier durch eine höhere dritte Größe zu einer Einheit zusammengefaßten Gegensätze ist, wodurch sie versöhnt werden. Aber was hilft's? Im engmarxistischen Licht dreht sich die Sache einfach um; es wirft dann auf uns den bahnbrechenden Strahl, den weder Dietzgen noch seine Schüler auf den engeren Marxismus zurückwerfen wollen: »Mit Hilfe ähnlicher naiver Tautologien kann man wirklich alles mögliche mit großer Leichtigkeit versöhnen, ‚alle Rätsel' lösen und alle Gegensätze des ganzen Weltalls ‚aufheben'.«

Beim Lesen dieser Plechanowschen Verteidigung der engmarxistischen Geltungsansprüche gegen die Skepsis der Dietzgenianer fiel mir unwillkürlich der Narr im »König Lear« ein, der auch in der tiefen Plechanowschen Weise verkündigte: »Eine Hauptursache der Nacht ist Abwesenheit des Tages.« Die Über-

legenheit des engmarxistischen Lichtes über das Dietzgensche äussert sich hier also in der Weise, daß Plechanow die Worte Dietzgens und ihren Sinn ontologisch mißbraucht, indem er sie umkehrt und dann diesen von ihm selbst widerrechtlich mit Dietzgen versöhnten Gegensatz als »Tautologie« Dietzgenscher Konstruktion nach allen Regeln der engmarxistischen Kunst abwürgt. In der Tat, auf diese Weise lassen sich alle möglichen Gegensätze versöhnen, nur nicht derjenige zwischen engerem und weiterem Marxismus und alle möglichen Rätsel lösen, nur nicht das uns hier beschäftigende, nämlich das Rätsel: Wie sollen wir es anstellen die engeren Marxisten zur konsequenteren Anwendung ihrer eigenen Geltungsansprüche zu bewegen?

Daß nicht nur Sinn und Unsinn gegnerische Pole eines natürlichen höheren Dritten, nämlich des Weltzusammenhanges sind, sondern auch daß der Unsinn einen Sinn hat, sieht man ja leibhaftig an Plechanows eigener Person. Er illustriert also durch die Tat, was er als Konfusion theoretisch bekämpft, allerdings nicht bei sich selbst, sondern nur bei anderen. Und Mehring will trotz seines von Marx empfangenen und von Dietzgen angeblich bis zur Sättigung aufgesaugten Lichtes in dieser Plechanowschen Abmurksung seiner eigenen Geisteskinder eine wissenschaftliche Widerlegung Dietzgens erblicken! Schlimmer noch, Mehring kann an seiner Ansicht über den Wert des Plechanowschen Tintenproduktes noch festhalten, nachdem ihn Eugen Dietzgen in »Erkenntnis und Wahrheit« in folgender Weise auf Plechanows Kurzsichtigkeit aufmerksam gemacht hat: »Offensichtlich genug wollte Josef Dietzgen an diesem Beispiel von Tag und Nacht, die doch zusammen auch wiederum einen Tag ausmachen und so benannt werden, demonstrieren, daß unser bisheriges antidialektisches Denken sich notwendig äußert in einer antidialektischen Sprache, welche für die Gegensätze zwar unterschiedliche Bezeichnungen hat, nicht aber für das dritte Höhere, in welchem diese Gegensätze »aufgehoben enthalten« sind.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 391, Anm.)

Plechanow sucht hier in seinem weltverlassenen Schmerz über die Dietzgensche Ruchlosigkeit bei dem alten Heraklit Schutz. Ach, wie wenig ahnt Plechanow, daß ihn auch dieser alte Freund mit dem Troste heimsendet: »Hesiod ist der Lehrer der meisten Menschen. Die Leute denken, daß er viel wußte, ein Mann, der nicht einmal Tag oder Nacht verstand. Sie sind eins.« Statt Hesiod setze Plechanow, und Heraklit hört auf ein Kronzeuge gegen Dietz-

gen zu sein und verwandelt sich in eine Sphinx, die nicht nur frägt, wie kann eins nicht eins sein, sondern auch die Antwort darauf gibt.

Aber beweist das denn nicht, daß Plechanow Recht hat und daß der Dietzgensche Grundgedanke der Dialektik uralt ist? Gewiß, und Dietzgen erwähnt das selbst mehr als einmal. Als ein Marxist in der Gesellschaftswissenschaft kam der Philosoph Dietzgen sehr leicht zu dem Schluß: Wenn schon in Sachen gesellschaftlicher Entwicklung Jahrtausende hindurch dieselben Grundansichten über das Verhältnis zwischen Herren und Knechten wiederkehren, eben weil sich dies Verhältnis trotz oberflächlicher Veränderungen im Grunde nicht geändert hat, wie das »Kommunistische Manifest« andeutet, wieviel mehr werden die Grundanschauungen über Weltprobleme in allen Perioden menschlicher Entwicklung sich ähneln, weil das Weltall sich in vielen Hinsichen in seinen Grundgesetzen, soweit sie den unendlichen Charakter des Universums betreffen, gar nicht verändert, und weil diese Anschauungen nicht so direkt in das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten eingreifen wie diejenigen über Gesellschaftsverhältnisse. Aber dieser Hinweis beweist nach Plechanows eigenem Geständnis nichts gegen die typischen Eigentümlichkeiten Dietzgenscher Dialektik. Wozu also solche Hinweise als Argumente gegen Dietzgen anführen?

Wir werden im nächsten Kapitel noch einige Seitenlichter auf Heraklits Dialektik werfen und dabei erkennen, daß unsere Skepsis gegen den angeblichen engmarxistischen Scharfblick für die Besonderheiten verschiedener geschichtlicher Perioden durchaus nicht so unbegründet ist, wie Plechanow und Bauer annehmen.

Der Dietzgensche Gedanke, daß unsere Sprache selbst noch dialektischer gestaltet werden muß, um klarere Bezeichnungen für die tatsächlichen Zusammenhänge zwischen Gegensätzen wiederzugeben, zeigt sich nur zu berechtigt selbst in der engeren marxistischen Verfahrungsweise, welche nach Bauer keine Vorschriften von Dietzgen anzunehmen braucht. So heißt z. B. »Evolution« sowohl Revolution wie Reaktion, soll aber auch gleichzeitig Entwicklung überhaupt im Gegensatz zur mosaischen Schöpfungsmetaphysik bedeuten. Weil diese Tatsache trotz aller engeren marxistischen Geltungsansprüche übersehen und der Hinweis darauf als »banaler Ratschlag« vornehm abgewiesen wird, haben wir Bände von Diskussionen über Evolution o d e r Revolution, Zusammenbruch o d e r friedliche Entwicklung, Verbesserungs- o d e r Verschlechterungs-

theorie, Dialektik oder Mechanik, und so weiter. Leute, welche in dieser Weise diskutieren, beweisen, daß sie noch Engmaterialisten oder Engidealisten sind, welche sich nicht zum Bewußtsein der Gegensätze und der Einheit dieser Dinge erhoben haben.

Wenn diese Erscheinung nur vereinzelt aufträte, müßte man nach einer anderen Ursache als einer Lücke in der engmarxistischen Dialektik suchen. Erst wenn man bei demselben Denker, oder bei Denkern derselben Gruppe, fortgesetzt theoretische und praktische Verstöße gegen die von ihnen selbst als Richtschnur für ihre Verfahrungsweise aufgestellten Grundsätze findet, so daß man ausgedehnte Vergleiche anstellen kann, wie weit der Betreffende die dialektische Methode unbewußt verletzt hat, d. h. wie weit der Betreffende sein Bewußtsein zur Einheit zwischen seinen »bewußten« und »unbewußten« Geisteselementen erhoben hat, (hier haben wir wieder die dialektische Sprachenschwäche) oder wie weit er seine offen proklamierte Methode nicht konsequent anzuwenden versteht, kann man seine Stellung in der gedanklichen Entwicklungsreihe mit relativer Sicherheit angeben.

Ich habe, wenn nicht für Mehring und Bauer, dann doch wohl für andere »Denkende« klar bewiesen, daß Plechanow die analytisch-sachliche, den Dingen sorgfältig auf den Grund gehende Methode, welche durch die Geltungsansprüche des engeren Marxismus bedingt wäre, nicht gegen die Dietzgenianer beobachtet. Dasselbe habe ich auch bei Bauer und Mehring schon nachgewiesen und werde fernerhin noch bedeutend mehr Beweismaterial beibringen. Diese engeren Marxisten haben ihre eigene Methode uns gegenüber in krassester Weise verleugnet, indem sie nach dem oberflächlichen Eindruck und nicht nach induktiv erforschten Tatsachen geurteilt haben. Sie bekennen sich mit dem Munde zum Kampfe gegen die Metaphysik anderer, gerade wie die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, fühlen aber den metaphysischen Balken in ihrem eigenen Denkorgan nicht.

Woher kommt eine solche chronische und weitverbreitete Geistesabwesenheit, wenn nicht aus der Natur der engeren marxistischen Dialektik selbst, welche wegen ihrer unausgearbeiteten Erkenntnistheorie solche Schnitzer begünstigt?

Momente der Geistesabwesenheit kommen ja bei allen Menschen vor, auch bei den heute am konsequentesten dialektisch Denkenden. Dies beruht teils auf Gesetzen biologischer Mechanik, welche ein fortgesetztes intensives Denken zu einer harten Arbeit machen,

so daß Augenblicke der Abspannung und Ermüdung eintreten, in denen wir nur langsam, zögernd, abgerissen, sprungweise unsere Gedanken sichten und die dialektische Kontinuität unterbrechen. Andererseits liegt es an der metaphysischen Denkweise, welche uns scharf eingeprägt worden ist durch Klassenerziehung, durch uralte Weisheit Heraklitscher, Pythagoreischer, Mosaischer, etc. Art, die ihrerseits wieder noch urältere, aus einer klassenlosen Gesellschaft stammende Anschauungen »ontologisch« umwandeln. Diese Eigenart des Denkens sitzt uns durch Vererbung gewisser primitiver Denkgewebe und Denkbewegungen ohnehin schon tief im Blute, und da uns die gute »Erziehung des Menschengeschlechts« diese Eigentümlichkeiten verschärft hat, ist es kein Wunder, wenn wir uns nur sehr langsam von denselben losmachen können, selbst nachdem wir uns derselben »bewußt« geworden sind.

Wie alle Dinge in der Welt, so beeinflußen sich auch diese Naturseiten des menschlichen Bewußtseins unausgesetzt. Dazu kommt, wie schon angedeutet, daß die primitiven überlieferten physischen und psychischen Eigenschaften, ebenso wie die überlieferten Ideen, welche der Seelenapparat festhält und durcharbeitet, fortwährend mit den allmählich erworbenen und sich neuentwickelnden Ideen im Kampf liegen, und daß dieser Kampf zwischen den Elementen der inneren Seelenwelt unter sich um die Erschaffung einer wissenschaftlichen Lebenskenntnis auf und abschwankt um die vorherrschenden Entwicklungstendenzen herum, bald dieser, bald jener Seite augenblicklich die Oberhand verschafft. Im geistigen Leben, wie im physischen, stellt die Vererbung die konservative, oder reaktionäre, die Neuanpassung die revolutionäre Seite dar, aber nur wenn wir dies dialektisch verstehen, das heißt, als Universalentwicklungstendenz, welche nicht ausschließt, daß auch revolutionäre Eigenschaften vererbt und reaktionäre Eigenschaften durch Neuanpassungen erworben werden können, sondern vielmehr diese Möglichkeit miteinbegreift. Hier, wie im Natur- und Gesellschaftsleben überhaupt, liegt die Reaktion fortwährend auf der Lauer, um bei der geringsten Abspannung der revolutionären Kräfte die Gelegenheit zu ihrem Vorteil auszunützen, gerade wie das die revolutionären Kräfte gegen die reaktionären tun. [1])

Momentane Zerstreutheit, zeitweises Loslassen schon erwor-

[1]) Notiz für Engmarxisten: Dies ist keine Wiederholung des alten metaphysischen »Kräfteschwindels«, den Engels noch bei modernen Forschern wie Helmholtz, Dubois-Reymond, etc. rügt.

bener Errungenschaften, oder selbst vorübergehende Rückfälle in historisch überwundene Denkgewohnheiten, kommen also bei allen Denkern vor. Wenn sich aber solche Entgleisungen konsequent bei allen Denkern derselben Gruppe an denselben Punkten zeigen, und wenn solche Abweichungen von theoretisch festgelegten Richtlinien selbst im Laufe einer 50jährigen Entwicklung bei allen Vertretern einer gewissen Geistesrichtung immer wieder in derselben Form auftreten, wie hier beim engeren Marxismus, dann wird kein Unbefangener bestreiten, daß es sich um eine Erscheinung handelt, deren Ursache in einer Lücke der betreffenden Theorie zu suchen ist.

Daß es sich in der Tat um eine Massenerscheinung handelt, welche aus dem Mangel an einer erkenntniskritisch begründeten und konsequent ausgearbeiteten Naturdialektik entspringt, wodurch die marxistische Gesellschaftsdialektik erst vervollkommnet werden muß, und erst damit die Metaphysik auf a l l e n Gebieten schlägt, werde ich im Laufe dieses Werkes auf Grund der Theorie und Praxis der Wortführer des engeren Marxismus, ebenso wie aus den noch weniger konsequenten Worten und Taten ihrer engmarxistisch erzogenen revisionistischen und impossibilistischen Gegner zu beweisen suchen.

Schon in »Dialektisches«, Einleitung, Seite IX, habe ich auf diese Sachlage hingewiesen mit den Worten: »Die einzige loyale Erklärung muß im Wesen der Marx-Engelsschen Dialektik selbst gesucht werden. Und zwar muß zu diesem Zwecke der ganze Entwicklungsgang unserer beiden Vorkämpfer studiert werden. Da zeigt sich denn, daß der metaphysische Hiatus in ihren Erstlingswerken noch viel stärker hervortritt als in ihren späteren Werken. Sehr natürlich, sagen wir. Namentlich trägt die »Heilige Familie« diese Inkonsequenzen sehr frappant zur Schau. Doch da ist sie nicht besonders überraschend. Bei Marx selbst zeigt sich diese Inkonsequenz später nicht so deutlich wie bei Engels. Namentlich wo Marx auf wissenschaftlich-historischem Boden bleibt, wie im »Elend der Philosophie« und im »Kapital« liefert er Muster konsequenter Dialektik. Nicht so aus einem Gusse erscheinen Werke wie »Herr Vogt«, »Der 18. Brumaire«, oder der »Bürgerkrieg in Frankreich«, wo die persönlich polemishe Ader die wissenschaftliche objektive Darstellung trübt. Das erkenntniskritische Gebiet wird von Marx nur in axiomatischen Sätzen gestreift, und diese bieten keine Handhabe für eine kritische Würdigung der dialektischen Unvollkommenheiten des historischen Materialismus, weil

sie ohne Zusammenhang mit irgend einer gründlichen Darstellung der Erkenntniskritik sind. Bei Engels dagegen tritt diese Inkonsequenz selbst in seinen reifsten Werken immer wieder hervor, sobald er das erkenntniskritische Gebiet streift. Es muß also offenbar hier ein metaphysischer Überrest in der Dialektik des historischen Materialismus stecken. Dies wird umso deutlicher, wenn wir weiter untersuchen, wie weit Engels in dieser Beziehung den hervorragendsten jetzt lebenden Theorektikern zum Vorbild gedient und bei diesen ähnliche Inkonsequenzen erzeugt hat. Ich kann hier nicht näher auf diese Punkte eingehen. Diese kleine Schrift soll nur volkstümlich anregen und muß daher auf detaillierte Probleme verzichten. Die Diskussion mit unseren Freunden und Lehrern wird diese Punkte gründlich an anderer Stelle aufklären.«

Den Anfang zu dieser gründlichen Diskussion habe ich in den vorgehenden Kapiteln an Plechanow und anderen gemacht. Aus ihnen erhellt, daß diese Genossen heute noch die metaphysischen Mängel des jungen Marxismus zur Schau tragen, oft viel schärfer als Engels, wie wir noch sehr häufig, keineswegs zu unserer Freude, finden werden. Einstweilen will ich nur vorausschicken, daß auch Marx selbst, namentlich wenn er den Boden seiner ökonomisch-historischen Darstellung verläßt und das erkenntniskritische Gebiet streift, oder auf die erkenntniskritische Begründung des Marxismus Streiflichter wirft, dieselben Inkonsequenzen aufweist, wie Engels und alle anderen engeren Marxisten.

Überall wird selbst in den am meisten durchdachten Werken der Begründer unseres wissenschaftlichen Sozialismus in eristisch-metaphysischer Weise gegen gewisse Personen polemisiert, und in ihren Privatkorrespondenzen gar bricht die alte ideologische Verdonnerungssucht so heftig hervor, daß man vergeblich nach der dialektisch-erkenntnistheoretischen Grundlage des Marxismus sucht und sehr vorsichtig fortschreiten muß, um nicht unversehens in eine »philisterhafte« Unflätigkeit zu treten. Davon habe ich schon einige Proben gegeben, bei denen ich selbst unwillkürlich ein Aufzucken atavistischer Neigungen in mir spürte. Diese Versehen unserer geistigen Väter sind die Vorbilder, nach denen Genossen wie Mehring selbst vor Sterbenden metaphysisch keifen und sie mit Rohheiten wie »ein Strolch noch im Sterben« beim letzten Atemzuge noch traktieren können.

Deshalb wird heute immer noch in der engeren marxistischen Praxis über Gegner hämisch gespöttelt, sie werden mit kalter Satire

gezwickt, und auch an rohen Schimpfworten fehlt es nicht. Hat ja doch Marx auch seine Gegner gelegentlich mit Komplimenten dieser Art bedacht, wie »breimäulige Faselhänse«, »Hunde«, »anmaßende und mittelmäßige Epigonen« etc. und was bei ihm recht war, muß bei seinen engeren marxistischen Nachfolgern billig sein. Diese Auswüchse mögen nicht wie sehr wesentliche Verstöße gegen eine konsequente materialistische Dialektik aussehen, namentlich wenn ich selbst noch nicht sehr weit davon bin, aber sie deuten auf tiefere Mängel, welche zu schwereren theoretischen und praktischen Inkonsequenzen geführt haben.

Auf alle Fälle stehen solche Ausdrücke im Widerspruch mit der bestimmten Erklärung, welche Marx in seinem Vorworte zur ersten Auflage des »Kapital«, S. 8, 5. Auflage, gegeben hat: »Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich subjektiv über sie erheben mag.«

Dieser theoretisch richtige Standpunkt wird nicht nur von Marx und Engels, sondern auch von allen anderen engeren Marxisten in der Praxis sehr häufig vergessen, wie wir überzeugend nachweisen werden. Und es handelt sich dabei keineswegs nur um bloße formelle Verschiedenheiten zwischen der marxistischen Forschungsmethode und der darauf fußenden Darstellungsweise. Allerdings muß »sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.« (Kapital, Marx Vorwort zur zweiten Aufl., Fünfte Auflage, S. XVII.)

Die Darstellungsweise von Plechanow und Bauer, wie wir sie in Sachen des Dietzgenismus bisher besehen haben, ist entschieden

nicht auf diesen Prinzipien aufgebaut, sondern beruht auf einer a priori-Hypothese, welche sich unseren Forschungsstoff nicht angeeignet hat. Überhaupt darf sich auch die Darstellungsweise, selbst wenn sie auf dialektisch-induktiv erforschten Tatsachen aufgebaut ist, nicht so weit von dieser Forschungsweise entfernen, daß die ideelle Widerspiegelung des Stoffes nicht nur wie eine aprioristische Konstruktion aussieht, sondern wirklich in die aprioristische Metaphysik zurückführt, wie die oben angeführten Auswüchse und Inkonsequenzen. Denn auch hier handelt es sich um Personen als geschichtliche Produkte, und die Forschung hat erst »die verschiedenen Entwicklungsformen« der geistigen Komplexe der von den engeren Marxisten so wegwerfend Behandelten im Detail zu erforschen, ehe sie ein Urteil über dieselben bilden können. Sind diese anderen Denker aber als notwendige historische Produkte erkannt, so genügt es, diese Zusammensetzung klar aufzudecken, um ein überzeugendes Bild derselben zu erhalten. Eine in die alte Ideologie zurückfallende Beschimpfung der Betreffenden verbietet sich von selbst.

Diese Denker können dann nicht für ihre geistigen Zustände, etwa in der Gesellschaftswissenschaft, verantwortlich gemacht werden, ebensowenig wie wir sie für die gesellschaftlichen Zustände selbst tadeln, deren natürliche Produkte sie sind samt ihrem Seelenkomplex. Sie bleiben sozial die Geschöpfe ihrer historischen Umgebung, und wenn sie sich nicht so wie Marx über dieselbe subjektiv erheben können, so hat die marxistische Forschung die Gründe aufzudecken, welche den Aufstieg nichtmarxistischer Denker zur Höhe des Marxismus verhindert haben. Die marxistischen Theoretiker konnten dies umsomehr empfunden und ausgeführt haben, als nach ihrem eigenen Ausspruch die Menschen erst durch den Marxismus, auf dem Wege des Klassenbewußtseins, zum gesellschaftlichen Bewußtsein gelangen. Die Schimpfereien im Munde der engeren Marxisten sind also noch das Kaulquappenschwänzchen der bürgerlichen Ideologie, das sie noch nicht ganz los geworden sind, und auch auf Grund ihrer ganzen Entwicklung gar nicht so schnell loswerden können. Und diese Tatsache, welche kein marxistisch-denkender Marxist leugnen kann, deutet eben klar auf das Fehlen einer konsequenten dialektischen Erkenntnis hin. Je eher dies in der marxistischen Bewegung anerkannt und angewandt wird, umso besser werden wir imstande sein, die engere marxistische Dialektik auf ihre Geltungsansprüche hin genau zu prüfen und an ihrer Vervoll-

kommnung nach einer wirklich dialektischen und natürlich monistischen Richtung hin zu arbeiten.

Ich werde in den folgenden Kapiteln nachweisen, daß die ganze engere marxistische Literatur von solchen Eigentümlichkeiten wimmelt. Ob wir in Erstlingswerken aus der geistigen Übergangsperiode der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, wie die »Heilige Familie«, das »Elend der Philosophie«, oder »Herr Vogt« die engere marxistische Dialektik prüfen, oder ob wir bei reiferen Werken wie »Anti-Dühring« den Maßstab eines konsequent dialektischen Denkens anlegen; oder ob wir die Geltungsansprüche engmarxistischer Logik in Kautskys Debatten mit Bernstein, David, den »Vorwärts«-Redakteuren der Curt Eisner-Periode untersuchen, oder Isegrim und anderen Gegnern engmarxistischer oder allgemein marxistischer Anschauungen auf den Zahn fühlen; oder ob wir den Scharfblick für Wesentliches, Unwesentliches, Verschiedenheiten und Gleichheiten bewundern, welchen Plechanow, Mehring, Bauer, und andere »auf Grund ökonomischer Einsicht« bei ihrer Verfahrungsweise gegen Dietzgen und seine Schüler zeigen; oder ob wir einen Tag des Studiums den Purzelbäumen engmarxistischer Logik widmen, welche uns bei Bauers Bücherbesprechungen, Askews tiefsinnigen Reflexionen über meine dialektischen Küchenrezepte ohne Speise und anderen engmarxistischen Federprodukten begegnen; ob wir Bernsteins und des offiziellen Revisionismus Wandlungen in der Theorie und Taktik, Mehrings psychologisches Rätsel, oder sonstige marxistische Sehenswürdigkeiten anstaunen, welche den Marxismus *nicht* als dialektisch ausgebautes Fundament darstellen: überall treffen wir auf dasselbe Unterlassen der Erforschung historischer Geistesverknüpfungen und der diesen zugrunde liegenden Erfahrungstatsachen, welche das marxistische Studium sich nach Marx erst zurechtlegen, kritisch sichten, gedanklich verarbeiten, und so wissenschaftlich aneignen muß, ehe der Marxist den Versuch zur Darstellung der Ergebnisse seiner Forschung macht. Anstatt die Gegner aller Schattierungen konsequent als Produkte der Gesamtentwicklung, auch in ihren Geistesverknüpfungen, zu erforschen, und *erst dann* zusammenfassend darzustellen oder wenigstens im Notfalle zu beweisen, daß eine scheinbare aprioristische Zusammenfassung in der Tat auf vorhergegangener Erforschung wirklicher Tatsachen beruht, finden wir als engmarxistische Regel, daß erst gestritten und dann ein Versuch zum Verstehen gemacht wird, wie bei Plechanow, Bauer, etc., und daß

anstatt wissenschaftlich überzeugender Darstellung und Gewinnung oder Besiegung des Gegners die Manier vorwiegt, den Gegner durch beißende Satyre zu verletzen, durch herablassende Schulmeisterei zu verkleinern, durch brüske Schimpfworte vor den Kopf zu stoßen, durch malitiöse Sticheleien zu irritieren. Dadurch werden selbst, wie Plechanow in einem Augenblick geistiger Frische bemerkt, die gründlichsten Leute oberflächlich, und selbst der dialektischste Denker ist gezwungen, um überhaupt eine Wirkung zu erzielen, seinen engeren marxistischen Genossen reichliche Dosen ihrer Lieblingsmedizin einzugeben, einmal, weil sie die Wirkung und Bedeutung derselben am besten verstehen, und zweitens, weil sie dem marxistischen Leserkreise den Geschmack für solche halbmetaphysische Würze selbst anerzogen haben.

Ob die Gegner im bürgerlichen Feindeslager, oder im marxistischen Freundeslager selbst waren, hat bei unseren mit einem »Scharfblick« für das Wesentliche, das Unwesentliche, etc., der Erscheinung ausgestatteten engmarxistischen Schulmeistern keinen Unterschied gemacht. Selbst Genossen, welche treu im Kampfe gegen den Kapitalismus Schulter an Schulter mit den engeren Marxisten gekämpft haben und noch kämpfen, sind mit derselben unhistorisch verallgemeinernden Brutalität behandelt worden, wie die bittersten kapitalistischsten Feinde, welche schließlich nach den Grundregeln der engeren marxistischen Logik auch weiter nichts sind als Opfer ihrer Umgebung, wie die engeren Marxisten selbst. Wenn eine dieser historisch notwendigen Geisteswelten, wie die engere marxistische, noch dazu beansprucht, die erste »bewußte« in der Geschichte zu sein, mag sie gegenüber solchen aus übermächtigen historischen Ursachen »unbewußten« Seelenkomplexen wie den bürgerlichen wohl zuweilen mit Vorbedacht grob und brutal, auch in der wissenschaftlichen Diskusion, verfahren müssen, um erst einmal das »Bewußtsein« aufzurütteln. In dieser Lage befinde ich mich ja öfter den engeren Marxisten gegenüber, zu meinem Bedauern. Aber anderen historisch »bewußten« Geisteskomplexen gegenüber, wie den Dietzgenschen, müßten die engeren Marxisten wohl andere Beweisgründe anzuführen wissen, als die bisher von ihnen gegen uns vorgebrachten. Daß sie es nicht getan haben, macht es für mich zur Notwendigkeit auf die aus der Tierwelt in das geistige Reich der engmarxistischen Freiheit mitgenommenen Eigentümlichkeiten Rücksicht zu nehmen und eine Sprache zu führen, wie sie eben der engmarxistischen Entwick-

lungsstufe typisch angemessen ist, wie sie aber geistig Freien nicht in den Verkehr paßt.

Ich muß hier nun wieder angesichts der engmarxistischen Kurzsichtigkeit hinzufügen, daß ich mit diesen Worten weder die Personen noch die Theorie und Praxis der Gegner des Marxismus gegen die Marxisten in Schutz nehmen will. Ich greife keinen einzigen Grundpfeiler des marxistischen Lehrgebäudes an. Ich bin und bleibe auch als Dietzgenianer ein überzeugter Marxist und Feind der herrschenden Klassen. Ich wende mich hier nur gegen die undialektische Form der engmarxistischen »Freiheit«. Die Berechtigung der beiderseitigen Stellungen in irgend einem Kampfe bleibt ein dialektisches Problem, welches zwar der engere Marxismus angedeutet, aber nur unvollkommen gelöst und besonders in seiner Praxis so gut wie nicht gelöst hat. Ich weise hier nur allgemein vorbereitend auf den Zusammenhang der Plechanowschen Halb-Dialektik mit dem ganzen engmarxistischen Reich der Freiheit hin. Die nähere Beleuchtung von Spezialproblemen erfolgt in späteren Kapiteln. Dieses Kapitel ist vornehmlich der Formulierung und einleitenden Begründung der These gewidmet, daß der ganze engere Marxismus in derselben Weise die Belastung seiner Dialektik mit metaphysisch-ideologischen Überresten an den Tag legt, wie Plechanow als Vertreter dieser Richtung es getan hat.

Ich darf als konsequent-dialektischer Marxist auch gleich vorgreifend mitbemerken, daß nach meiner Ansicht unsere Nurmarxisten ihren bürgerlichen, revisionistischen, anarchistischen Gegnern meist in den Hauptpunkten eine Niederlage beigebracht haben. Dem Dietzgenismus gegenüber aber haben sie alle in gleicher Weise unrecht, wie in diesem Werke noch weiter nachgewiesen werden soll.

Ich werde also im nachfolgenden allgemein den Standpunkt vertreten, daß die dialektischen Unvollkommenheiten des engeren Marxismus meine engeren marxistischen Genossen nicht gehindert haben, die Hauptpunkte der marxistischen Gesellschaftswissenschaft erfolgreich gegen ihre reaktionären Widersacher zu verteidigen, obgleich selbst die Marxsche Ökonomie nicht in allen Punkten konsequent dialektisch ausgearbeitet worden, sondern vieler Vervollkommnung fähig ist. Andererseits aber werde ich noch klarer beweisen, daß diese dialektischen Unvollkommenheiten vorwiegend auf den Mangel an einer konsequent dialektisch ausgearbeiteten Erkenntnistheorie zuzückzuführen sind.

Wenn ich also z. B. der Ansicht bin, daß die Marxsche Theorie

der Kapitalkonzentration zwar das typische Hauptmoment der kapitalistischen Mehrwertsproduktion hervorgehoben hat, dagegen die Abweichungen, welche durch die wirtschaftliche Dialektik selbst diesem Hauptelement entgegenwirken und es oft am Wege der Haupttendenz abdrängen, nur ungenügend gewürdigt und daher zu einer einseitigen Auffassung der kapitalistischen Entwicklung geführt hat, so stelle ich damit keinen einzigen Hauptpunkt der von Marx in »Kapital« niedergelegten Theorien in Frage, sondern dränge nur auf eine bessere dialektische Anwendung dieser Theorien auf die wirklichen Vorgänge in der kapitalistischen Entwicklung. Und wenn ich andererseits den Standpunkt einnehme, daß die engere marxistische Anwendung marxistischer Theorien so lange unvollkommen bleiben wird, als die engeren Marxisten es ablehnen, die von Josef Dietzgen gegebenen erkenntniskritisch-dialektischen Winke zu beherzigen, so will ich damit andeuten, daß Dietzgen etwas bringt, was weder Marx noch Engels gebracht haben, was aber Leuten wie Bauer bei der gedanklichen Verarbeitung solcher Vorgänge wie der Krisen, der Konzentration des Ackerbaukapitals, der Grundrentenentwicklung, der Trustgründungen usw. eine fruchtbringendere Diskussion möglich machen würde, wenn sie sich der Ansicht entledigen könnten, daß »die Erkenntnistheorie der Wissenschaft keine Verfahrungsweisen vorschreiben kann«.

Ich werde also hier den Standpunkt vertreten, daß sämtliche Hauptpunkte der Marxschen Werttheorie, der Klassenkampftheorie, des historischen Materialismus, wissenschaftlich durchaus sicher gestellt und weder durch die revisionistische noch durch die bürgerliche Kritik erschüttert worden sind. Soweit stehe ich auf demselben Boden wie Marx, Engels, Kautsky, und andere Marxisten, ihren Widersachern gegenüber. Das ist das Wesentliche der allgemeinen Gleichheit bei engeren Marxisten und Dietzgenianern. Anderseits aber werde ich auch die Ansicht verfechten, daß die engeren Marxisten in der Anwendung ihrer eigenen Hauptprinzipien auf das wirkliche Gesellschaftsleben, und speziell auf das Geistesleben, bisher sich viele Verstöße gegen ihre eigenen Grundsätze haben zu Schulden kommen lassen. Das kommt daher, weil sie sich des Wesentlichen der speziellen Verschiedenheit zwischen engerem und weiterem Marxismus nicht bewußt geworden sind. Deshalb heben sie auch unwesentliche Gleichheiten als Beweise gegen die Ansprüche hervor, welche wir für diese wesentlichen Verschiedenheiten machen. Und wenn sie trotzdem mit seltener Ein-

stimmigkeit vor den »ungenauen Darstellungen« der Dietzgenianer warnen, so werde ich doch unverdrossen meine Pflicht tun, wie ich sie im Lichte des Dietzgenismus sehe, und werde mich bemühen den engeren Marxisten diese Ungenauigkeit gegen die von uns Dietzgenianern vertretenen Ansichten mit der Zeit abzugewöhnen.

Im unentwegten Verfolg dieser Absicht höre ich also ruhig Plechanows Frage: »Was ist also der Unterschied zwischen Marx' und Dietzgens Dialektik?« Und wenn er selbst darauf antwortet: »Es besteht keiner«, nachdem er sich erst aus Leibeskräften bemüht hat zu beweisen, daß Dietzgen lange nicht an Marx und Engels, ja, nicht einmal an Hegel und Feuerbach heranreicht, sondern am ehesten mit Heraklit und den metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts auf eine Stufe gestellt werden kann, so füge ich mit meiner typischen philisterhaften Unwissenheit hinzu: Lieber Plechanow, Sie beweisen zu viel. Dietzgen ist nach dem Geständnis von Engels ein vorzüglicher und selbständiger marxistischer Dialektiker. Hat er nichts besseres zu sagen gewußt, als die antiken Naturdialektiker oder als die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, oder als Hegel und Feuerbach, dann hat es Marx und Engels auch nicht, und Sie, lieber Plechanow, erst recht nicht. Haben sie es aber, dann hat es Dietzgen erst recht. Was ist also der Unterschied zwischen Marx und Dietzgen? Sie sagen, ‚unbewußt', daß Sie es nicht wissen. Warum sagen Sie das nicht ‚bewußt' und offen heraus? Warum schreiben Sie lieber einen langen Artikel, durch welchen Sie zu beweisen suchen, daß kein Unterschied zwischen Marx und Dietzgen besteht, indem Sie auf allgemeine Gleichheiten zwischen Beiden hinweisen, welche auf ihren gemeinsamen Fortschritt über ihre philosophischen Vorgänger deuten, und welche weder Dietzgen noch seine Schüler je geleugnet, sondern als überzeugte Marxisten gerade hervorgehoben haben? Und warum bleiben Sie nicht wenigstens bei Ihrer Behauptung, daß kein Unterschied zwischen Marx und Dietzgen besteht, wenn Sie nicht das — Bewußtsein haben, offen einzugestehen, daß Sie von keinem Unterschied zwischen beiden etwas wissen? Warum bemühen Sie sich seitenlang dennoch einen Unterschied zwischen Marx und Dietzgen herauszudividieren, aber einen, der Dietzgen entgegen dem Engelsschen Geständnis unter Marx stellen würde, anstatt neben ihn? Sie tun das nur, lieber Plechanow, weil Sie keine dialektische konsequente Erkenntnistheorie, als auch keine konsequent dialektische Erkenntnis haben. Und die haben Sie nicht, weil Ihnen der engere Marxismus eine

solche nicht vermittelt hat. Daher haben Sie trotz Kautskys wunderschöner Ausmalung der großen Vorzüge der historisch-materialistischen Erkenntnis keinen Begriff von dem wesentlichen und unwesentlichen Verschiedenheiten und Gleichheiten verschiedener Denker derselben oder verschiedener Geschichtsperioden. Dietzgens Erkenntnistheorie würde sowohl dem Genossen Kautsky als auch Ihnen sehr zu statten kommen und zur Erwerbung und konsequenten Anwendung dieser wünschenswerten Kenntnis verhelfen. Aber Sie denken mit Bauer, daß Sie es nicht nötig haben, sich von einer so rein sekundären Theorie wie der Dietzgenschen irgend eine wissenschaftliche Verfahrungsweise »vorschreiben« zu lassen, namentlich keine »banalen Ratschläge« anzunehmen über dialektische Unterscheidung und Zusammenfassung gleichzeitiger und aufeinanderfolgender Vorgänge. Wenn Sie nun den Unterschied zwischen Marx und Dietzgen noch nicht begriffen haben, so hilft Ihnen vielleicht der Unterschied zwischen Ihnen und mir durch das Nachfolgende noch dazu. Sehen wir uns also im nächsten Kapitel zuerst den Unterschied zwischen der Marxschen und Dietzgenschen Weltdialektik an, und sehen wir dabei auch gleich mit nach, warum Sie diesen Unterschied nicht entdecken konnten.

VII. Kapitel:

Die Weltdialektik des engeren Marxismus und Plechanows Allerweltsdialektik.

Josef Dietzgen schreibt im »Acquisit«, S. 49: »Ich habe soeben erklärt, daß die Logik bislang nicht gewußt habe, wie die Erkenntnis, welche sie mit ihren Grundsätzen zustande bringt, uns nicht die Wahrheit darreicht, sondern nur ein mehr oder minder treffliches Abbild derselben. Ich habe ferner behauptet, daß das Acquisit, welches uns die Philosophie hinterlassen, das Portrait des Menschengeistes wesentlich verschärft habe. Die Logik ‚will die Lehre von den Formen und Gesetzen des Denkens' sein. Dasselbe will auch die philosophische Hinterlassenschaft sein, die Dialektik, deren erster Paragraph lautet: Nicht das Denken produziert die Wahrheit, sondern das Sein, wovon das Denken nur dasjenige Stücklein ist, welches sich um das Abbild der Wahrheit bemüht. Daraus folgt dann die, den Sinn des Lesers leicht verwirrende Tatsache, daß die Philosophie, welche uns die logische Dialektik, die dialektische Logik, hinterlassen hat, nicht nur über das Denken, sondern zugleich auch über das Original, wovon das Denken die Abbilder liefert, zu unterrichten hat.«

Um uns zu beweisen, daß er das nicht versteht, macht Plechanow hinter »logische Dialektik« ein Fragezeichen. Er versucht auch nicht weiter, diese Stelle zu verstehen, sondern streitet ohne dialektische Logik munter darauf los: »Ohne uns mit manchen Ungeschicklichkeiten und Ungenauigkeiten in den Ausdrücken aufzuhalten, werden wir bemerken, daß der Grundgedanke dieses Abschnittes ein rein materialistischer ist, der sogar in den Worten von Engels ausgedrückt ist; übrigens ergibt sich bei Letzterem nicht, daß das Sein das Denken erzeugt, sondern daß es das Denken bestimmt. Das ist ein wesentlicher Unterschied; bei dem wollen wir uns aber nicht aufhalten, da es augenscheinlich ist, daß Josef Dietzgen sich hier einfach versprochen hat. Es genügt uns vollständig, daß unser Verfasser hier als ‚Materialist' auftritt, der davon überzeugt ist, daß das Denken sich um die Abbildung der Wahrheit, d. h. des Seins, bemüht.«

Erstens ist der Grundgedanke dieses Absatzes so »rein«-materialistisch, daß er auch bei sehr vielen Idealisten zu finden ist. Zweitens entdeckt Plechanow hier einen wesentlichen Unterschied zwischen Marxismus und Dietzgenismus. Was tut unser engmarxistischer Prinzipienwächter nun? Verfährt er nach dem vielgerühmten und uns so oft angepriesenen wissenschaftlichen Forschungsprinzipien des Marxismus? Im Gegenteil; statt den ihm angeblich durch den historischen Materialismus bescherten Scharfblick für das Wesentliche hier nun glänzend zu erptoben, hält sich unser Kritiker bei diesem wesentlichen Unterschied, an welchem er eben seinen Scharfsinn hätte beweisen können, nicht auf, sondern weicht dem wesentlichsten Punkte seines Forschungsgegenstandes einfach aus mit der höchst bequemen, aber das engmarxistische Licht stark ins Flackern bringenden Bemerkung: »Na, er hat sich nur versprochen!« In der Tat, wenn die engmarxistische Verfahrungsweise solchen ontologischen Mißbrauch mit den wesentlichen Differenzpunkten zwischen engerem Marxismus und anderen Denkrichtungen treibt, braucht man sich nicht zu wundern, daß eine »Versöhnung« zwischen Dietzgenismus und engerem Marxismus dadurch unmöglich gemacht wird, daß man wesentliche Unterschiede mittels engmarxistischer Logik, welche leider keine dialektische Logik ist, auf dem Papier »versöhnt«.

Wir wollen es unserem undialektischen Logiker nur gleich verraten, daß es sich hier in der Tat um einen wesentlichen Unterschied zwischen engerem Marxismus und erweitertem Marxismus handelt, und daß Dietzgen sich nicht versprochen hat. Wir wollen auch vorsichtshalber nochmals erwähnen, daß wir »wesentlich« und »unwesentlich« hier im Sinne von verhältnismäßig bedeutend und unbedeutend gebrauchen.

Hätte Plechanow nur erst den Versuch gemacht, sich das Dietzgensche und Untermannsche Tatsachenmaterial im Detail anzueignen, ehe er zur zusammenfassenden Darstellung desselben schritt, wie Marx ihm das auf Grund seiner unausgearbeiteten Erkenntnistheorie »vorschreibt« —— weshalb ihn Bauer noch nachträglich zur Rede stellen könnte ——, und hätte Kautsky dem »führenden« russischen Marxisten in Genf nur den »Scharfblick für das Wesentliche und Unwesentliche« in den Gleichheiten und Verschiedenheiten bei Denkern derselben oder verschiedener Geschichtsperioden ebenso leicht verleihen können, wie er diese Tugend als Folge engmarxistischer Erkenntnis auf dem Papier beansprucht, dann hätte

unser eristischer Kritiker auch entdecken müssen, daß dieser wesentliche Unterschied noch einen anderen wesentlichen Unterschied miteinbegreift.

Da ich mir das Tatsachenmaterial auf beiden Seiten im Detail angeeignet habe, so kann ich mir auch erlauben, hier gleich vorgreifend und zusammenfassend zu bemerken, daß es sich bei diesem Differenzpunkt zwischen Engmarxismus und Dietzgenismus nicht nur um den Unterschied zwischen »erzeugt« und »bestimmt« handelt, sondern auch um den Unterschied zwischen Sein und Sein. Beim Erforschen des Tatsachenmaterials im engeren Marxismus zeigt sich, daß die engeren Marxisten sich nicht klar sind, ob das Sein das Denken nur bestimmt oder auch erzeugt und daß sie nirgendwo klar und konsequent sagen, ob sie mit Sein den natürlichen Weltzusammenhang oder den auf der Wirtschaftsordnung ruhenden Gesellschaftszusammenhang meinen.

Das sind in der Tat wesentliche Unterschiede, und da wir nicht den Scharfblick des historischen Materialismus Kautskyscher Farbe besitzen, wie er sich bei Plechanow und seinen Kollegen betätigt, können wir es uns nicht gut versagen, uns bei diesen beiden wesentlichen Unterschieden einige Zeit aufzuhalten, um ihrem Wesen durch längeres Ansehen etwas besser auf den Grund zu kommen, als dies der historische Scharfblick des engeren Marxismus bei Plechanow im Nu vermocht hat.

Doch halt! Ein unlogischer Dialektiker, der solcher hexenartiger Geschwindigkeit im Erkennen und Abtun wesentlicher Punkte fähig ist wie Plechanow, ist vielleicht auch bei der Darstellung der Theorien seiner eigenen Freunde und Lehrer mit dieser literarischen Unvorsichtigkeit und Schwäche des philosophischen Gedankens vorgegangen und hat sich deren Tatsachenmaterial ebensowenig im Detail angeeignet, wie dasjenige der Dietzgenianer. Am sichersten verfahren wir, wenn wir Engels selbst erst einmal neben Plechanow stellen, ehe wir die ontologischen Mißbräuche weiter verfolgen, die Plechanow auf Grund von »Vorschriften« der Engelschen unausgearbeiteten Erkenntnistheorie und Weltdialektik (Ja, ja lieber Bauer!) fortgesetzt begeht. Lassen wir also zunächst Engels für sich selbst sprechen.

»Das kommt davon, wenn man ‚das Bewußtsein', ‚das Denken', ganz naturalistisch als etwas Gegebenes, von vornherein dem Sein, der Natur Entgegengesetztes, so hinnimmt. Dann muß man es auch höchst merkwürdig finden, daß Bewußtsein und Natur,

Denken und Sein, Denkgesetze und Naturgesetze so sehr zusammenstimmen. Fragt man aber weiter, was denn Denken und Bewußtsein sind, und woher sie stammen, so findet man, daß es Produkte des menschlichen Hirns und daß der Mensch selbst ein Naturprodukt, das sich in und mit seiner Umgebung entwickelt hat; wobei es sich dann von selbst versteht, daß die Erzeugnisse des menschlichen Hirns, die in letzter Instanz ja auch Naturprodukte sind, dem übrigen Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen.« [1])

Hier sagt Engels also, daß das Denken ein Naturprodukt ist, das heißt, daß das Denken durch das »Sein« erzeugt wird. Plechanow behauptet aber, daß bei Engels das Denken durch das Sein nur bestimmt wird. Es besteht also hier ein wesentlicher Unterschied, nicht zwischen Dietzgen und Engels, sondern zwischen Engels und Plechanow. Oder hat sich Engels etwa auch »versprochen«? Oder ist es möglich, kann es sein, wäre es denkbar, daß .... daß Plechanow selbst — — — der Gedanke ist kaum auszudenken, aber mein Sein erzeugt und bestimmt ihn — — — daß Plechanow selbst hier einen Fehler begangen hat? Soviel muß auf alle Fälle selbst der engmarxistische »Scharfblick für das Wesentliche der Erscheinungen« hier erkennen, daß Engels in diesem Zitat mit Dietzgen übereinstimmt. Besteht also kein Unterschied zwischen Engels und Dietzgen, wohl aber einer zwischen Plechanow und diesen beiden Marxisten, über diesen Punkt? Dann hätte Plechanow allerdings recht, aber anders als er es in seiner Philippika beweist, in welcher nicht er selbst, sondern Dietzgen sich versprochen haben soll.

Wenn sich Dietzgen aber nun nicht versprochen hat, und Engels auch nicht? Dann stimmen offenbar beide überein, daß das Sein, in diesem Falle der Weltzusammenhang, das Denken erzeugt. Wie kann ich aber dann behaupten, daß doch ein Unterschied zwischen der Weltdialektik des engeren Marxismus und derjenigen des Dietzgenismus besteht? Nur sachte. Sehen wir uns das Tatsachenmaterial erst im Detail an, ehe wir ein zusammenfassendes Urteil bilden.

Vor allem wollen wir noch einen anderen engeren Marxisten sprechen lassen.

»Vom Standpunkte der Schule aus, der anzugehören ich mir

[1]) Anti-Dühring, dritte Auflage, S. 22.

zur Ehre anrechne, ‚ist das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle'. Wer von diesem Standpunkte aus die Geschichte der Ideen behandeln will, muß sich bemühen zu erklären, wie und in welcher Weise die Ideen der oder jener Epoche durch deren soziale Zustände, d. h. in letzter Instanz durch ihre wirtschaftlichen Verhältnisse, erzeugt werden.« (Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Vorwort, S. VIII, 1896.)

Der so spricht — — — — ist Plechanow. Und — — — — Heiliger Bauer! — — — Er schreibt mit dieser unausgearbeiteten Erkenntnistheorie den Geisteswissenschaften eine ganz bestimmte Verfahrungsweise vor! Oder hat er sich nur »versprochen«? Wie dem auch sein mag, jedenfalls sagt Plechanow hier, daß es die Aufgabe des in der angegebenen Weise erkenntniskritisch belehrten Marxismus ist zu erklären, wie das Denken vom Sein erzeugt wird. Und das will er fertig bringen, ohne sich bei der »rein sekundären Frage« der Erkenntnistheorie aufzuhalten? Wenn aber der korrekte engmarxistische Standpunkt das Denken durch das Sein nur bestimmt, dann hat Plechanow hier diesen korrekten Standpunkt wohl nur deshalb verleugnet, weil er die Geltungsansprüche des engeren Marxismus in echt engmarxistisch-widerspruchsvoller Manier gegen die Skepsis der Dietzgenianer verteidigen wollte. Immerhin stehen wir hier vor einem psychologischen Rätsel, welches sich neben demjenigen Mehrings sehr wohl sehen lassen darf. Wir wollen uns indessen nicht lange dabei aufhalten, weil psychologische Rätsel anderer Art unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Aber wer hier sein wissenschaftliches Denken nicht seinen engeren marxistischen Gegenwartsinteressen unterordnet, muß offenbar zugeben, daß sich Plechanow hier, wenn nicht versprochen, dann sicherlich widersprochen hat.

Was ist aber dann die richtige engere marxistische Weltauffassung vom Denken, und wie verträgt sich Engels mit Plechanow oder mit Marx? Wenn wir Plechanow als Kenner und Verteidiger des engeren Marxismus gelten lassen wollen, dann muß der mit dem Kautskyschen »Scharfblick für das Wesentliche und Unwesentliche der Erscheinungen« Begabte zugeben, daß Plechanow mit Engels und mit Dietzgen übereinstimmt, indem alle drei sagen, daß das Sein das Denken erzeugt, und in diesem Falle ist Plechanows Behauptung, daß sich Dietzgen nur verspricht, und daß er

mit Engels und Marx selbst der Ansicht ist, daß das Sein das Denken nur bestimmt, eine derartige, daß sie selbst Bauer, trotz seiner Vorschrift gegen den Geltungsanspruch der Dietzgenschen Erkenntnistheorie »mindestens seltsam« finden müßte. Und die andere Alternative, daß nach der korrekten engeren marxistischen Weltanschauung, wie sie Engels in dem oben angeführten Zitat ausspricht, das menschliche Denken, oder überhaupt das Denken, durch das Natursein erzeugt wird, bringt Plechanow in die interessante Lage, das er selbst sich im Widerspruch mit einem der Väter des Marxismus befindet. Also, Widerspruch über Widerspruch, was allerdings kein Wunder ist bei Leuten, denen keine Erkenntnistheorie irgendwelche Verfahrungsweise für ihre Wissenschaft vorschreiben kann.

Auf alle Fälle verträgt sich Engels hier nicht mit Plechanow. Und was uns auch das Schicksal sonst noch bescheren mag, dieses traurige Ereignis können wir unser Leben lang nicht vergessen. Plechanow gewiß auch nicht. Er wendet sich nun vielleicht trostsuchend an Marx. Wo bleibt aber dann die überlegene engmarxistische Logik, welche die logische Dialektik mit einem Fragezeichen versieht (und dieser Satz bleibt richtig, ganz gleich, ob man »welche« oder »Dialektik« als Subjekt ansieht)? Ein Fragezeichen ist die engmarxistische Antwort auf diese Erfahrungstatsache, deren gedankliche Verarbeitung selbst Bauer nicht ohne Dialektik fertig bringen könnte. Mit oder ohne Dialektik (je nachdem man engmarxistisch oder Dietzgenisch »auslegt«) bleibt es für uns sicher, daß Marx mit Engels in diesem Punkte übereinstimmen muß, und dann stimmt er auch mit Dietzgen überein, muß aber mit dem gegen Dietzgen polemisierenden Plechanow, welcher sich allerdings selbst widerspricht oder verspricht, in Konflikt geraten. Dieser Umstand ist nicht gerade geeignet, die Überlegenheit der engmarxistischen Logik über die Dietzgensche zu demonstrieren, dürfte aber den praktischen Problemen des engeren Marxismus ein Wesen und eine Bedeutung aufdrücken, welche Bauer »ebensowenig kennt« wie die Mission der dialektischen Erkenntnistheorie, welche bei Dietzgen die Stelle der engmarxistischen Logik einnimmt.

Oder Marx stimmt mit dem sich selbst widersprechenden Plechanow überein, und dann muß er ebenso verwirrt sein, wie dieser, und muß nicht nur sich selbst, sondern auch Engels widersprechen. In diesem Falle würde er allerdings auch Dietzgen widersprechen, und wenn der historische Scharfblick Kautskys darin einen wesent-

lichen Trost, oder Mehring darin eine besondere Leuchtstärke des auf die Dietzgenianer geworfenen engeren marxistischen Lichtes erblicken will, mögen sie es mittels engmarxistischer Logik vielleicht auch »Denkenden« klar machen können.

Was bleibt sonst noch für eine Möglichkeit? Nur diese, daß sich Marx, Engels, und Plechanow individuell und kollektiv widersprechen, und dann müssen sie je nach Umständen Dietzgen widersprechen, oder mit ihm übereinstimmen. Wer dabei als der konsequente Denker erscheint, wird sich bei der folgenden typischen Illustration des Plechanowschen Denkwirbels erweisen. Ich will Bauer durchaus nicht »vorschreiben«, vor dieser Plechanowschen Logik zu »warnen«, denn das wäre eine Einladung, sich vor seiner eigenen Logik zu hüten.

Nach dem oben zitierten Satze Plechanows soll eine ganz besondere Art des Sein, nämlich das wirtschaftliche Sein, das Denken erzeugen. Wodurch wird aber dann das Denken bestimmt, nachdem es so erzeugt worden ist?

Ferner, wenn das wirtschaftliche Sein das Denken erzeugt, und Denken nach materialistischer Überzeugung ein Umsetzen und Übersetzen materieller Dinge bedeutet, wie kommen dann Gedanken, die nicht in wirtschaftlichem Sein ihr Material finden, zustande? Erzeugt das wirtschaftliche Material dann alles Gedankenmaterial? Offenbar muß das so sein, wenn das wirtschaftliche Sein in letzter Instanz, wie Plechanow behauptet, das Denken erzeugt. Demnach würde also vom Standpunkte der Schule aus, der Plechanow anzugehören sich zur Ehre anrechnet, das Weltsein durch das wirtschaftliche Sein erzeugt werden. Wenn das nicht in letzter Instanz der Geltungsanspruch der engmarxistischen Logik ist, dann ist Bauer vielleicht in der Lage, seinem Bundesgenossen Plechanow hier eine Verfahrungsweise vorzuschreiben, welche durch keine Erkenntnistheorie diktiert wird.

Wer die gedankliche Verarbeitung des Plechanowschen Tatsachenmaterials aber logisch-dialektisch betreibt, der muß einsehen, daß dieses Plechanowsche Weltdilemma davon kommt, daß er die Gedanken der oder jener Epoche ganz engmarxistisch in letzter Instanz aus den wirtschaftlichen Zusammenhängen statt aus den Weltzusammenhängen ableitet, und sich allen Ernstes einbildet, durch eine solche Gesellschaftsdialektik endgültig alle Metaphysik losgeworden zu sein. Wir sehen aber, daß die engmarxistische Logik nicht den Sprung vom Tierreich in das Reich der Frei-

heit, sondern nur in das Reich engmarxistischer Purzelbäume vollbringt.

Das logische Resultat dieses durch keine dialektische Logik, außer der Dietzgenschen, aufgehellten praktischen Problems des engeren Marxismus ist, daß Plechanow erst Anstoß nimmt an Josef Dietzgens Erklärung, daß das Denken durch das Weltsein erzeugt wird, und vielmehr behauptet, daß bei Engels das Denken durch das Sein nur bestimmt wird, was sich als unwahr herausstellt; daß Plechanow ferner selbst erklärt, daß das Denken durch das Sein erzeugt wird, aber dabei nur das wirtschaftliche Sein im Auge hat, wodurch er die Frage offen läßt, wie sich das wirtschaftliche Sein zum Weltsein verhält, und welche Rolle das Weltsein bei der Erzeugung von Gedanken spielt, nicht zu reden von der Frage, wodurch dann das Denken bestimmt wird. So kommt also Plechanow durch seine engmarxistische Widerspruchslogik vor die Wahl, entweder zu erklären, daß das Weltsein durch das Wirtschaftsleben erzeugt wird, oder zuzugeben, daß er sich widerspricht und eine erstaunliche Oberflächlichkeit und Schwäche des philosophischen Gedankens an den Tag legt, wodurch er einen sehr verderblichen Einfluß auf die Geschichtsschreibung des engeren Marxismus ausübt, seine verderblichen Absichten gegen den Dietzgenismus aber »wohl wahrscheinlich« nicht verwirklichen wird. Diese Hoffnung der Dietzgenianer wird sich aller logischen Wahrscheinlichkeit nach trotz Mehrings gegenteiliger Prophezeiung wohl kaum als »trügerisch erweisen«.

Wie sagt doch Plechanow, wenn er mich als dummen Jungen hinstellen will? »Die Erde liegt eben auf einem Walfisch, der Walfisch auf Wasser und das Wasser auf der Erde. Ist es nun klar«?

Wem die Plechanowschen Erklärungen über den Zusammenhang zwischen Sein und Denken noch nicht klar sind, der kann die andere Ansicht Plechanows wählen, wonach das Denken durch das Sein (wohl gemerkt, das wirtschaftliche Sein) nur bestimmt wird. Wo kommt dann aber das Denken her? Das bleibt Plechanows Geheimnis.

»Durchaus kein Geheimnis!«, schreit Plechanow hier wütend. »Daß der historische Materialismus in der Soziologie eine bloße Anwendung der Methode der materialistischen Dialektik ist, deren Ausgangspunkt eben dieses Weltall bildet, verstand dieser Mann« — — — nämlich ich unwissender Philister — — — »nicht, trotzdem er »Feuerbach« und den »Anti-Dühring« gelesen hat. Es ist

gerade so, als wäre ihm die Stelle aus dem Vorwort von Engels zum »Anti-Dühring«, wo dieser sagt, daß er und Marx den Materialismus in die Geschichte übertragen haben, unbekannt.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 365.)

Also ist doch die Natur, das Weltall, das Sein, der Urgrund aller Dinge, einschließlich des Denkens, und nicht die wirtschaftlichen Verhältnisse, und dieses Sein erzeugt nicht nur, sondern bestimmt auch mittels der wirtschaftlichen Verhältnisse das Denken? Hier kann ich wirklich und wahrhaftig nach dem Vorbilde des Amtmannes in Hauptmanns »Biberpelz« sagen: »So wahr der von Marx und Engels in die Geschichte übertragene Materialismus sehr mangelhaft dialektisch ist, so wahr ist Plechanow ein konsequenter Dialektiker.« Und ich nehme es dem Leser durchaus nicht übel, wenn er mit der Waschfrau antwortet: »Da wees ich nu nich!«

Der Leser muß sich also aus diesen verschiedenen Plechanowschen Erklärungsversuchen denjenigen heraussuchen, welcher ihm am besten gefällt.

Eristik, nicht Dialektik, ist das aus der unausgearbeiteten und rein sekundären engmarxistischen Erkenntnistheorie ohne weitere Vorschrift hervorgehende Verfahren. Das ist das Geheimnis der engmarxistischen Wissenschaft Plechanowscher Konfession.

Ist die oben angeführte Ansicht von Engels, daß das Weltsein das Denken erzeugt, auch diejenige von Marx? Bleiben Marx und Engels dieser Ansicht konsequent treu, nachdem sie »die Methode der materialistischen Dialektik auf die Soziologie übertragen haben«? Wie verhält sich diese Ansicht zu der so oft im engeren Marxismus vertretenen, daß das wirtschaftliche Sein das Denken bestimmt? Widersprechen sich Marx und Engels ebenso wie Plechanow in diesen Punkten, und ist das Verhältnis zwischen Denken und Sein nur unklar durch engmarxistische »Keime« angedeutet, welche Dietzgen in der oben geschilderten Weise ohne Anlehnung an Marx selbständig entwickelt hat? Und ist das dann nicht eine ebenso bahnbrechende Leistung, dies Verwandeln der Philosophie in eine Wissenschaft, wie die Verwandlung des Sozialismus aus einer Utopie in eine Wissenschaft? Und hat nicht Josef Dietzgen diese Leistung wirklich vollbracht?

Es ist klar, daß kein unbedingter Widerspruch besteht zwischen den beiden von Plechanow so konfuse behandelten Gedanken. Das Weltsein erzeugt das Gedankenleben, das wirtschaftliche Sein,

ein Teilprodukt des Universalseins, bestimmt die allgemeine Richtung und »Auslegung« des Gedankenlebens. Wenn das die allgemeine Bedeutung der keimhaften engeren marxistischen Welt- und Gesellschaftsdialektik ist, so stimmt sie allerdings mit derjenigen überein, welche Dietzgen selbständig entwickelt und ausgearbeitet hat. Dann besagen diese Keime etwas anderes als sie nach Plechanows Behauptung besagen sollen. Wie dachten Marx und Engels selbst darüber?

Wir brauchen bei Marx und Engels dann nicht unbedingt einen Widerspruch in ihrem Denken zu vermuten, wenn es sich herausstellen sollte, daß nach ihrer Ansicht auch das wirtschaftliche Sein manche Gedanken erzeugen, und nicht nur bestimmen kann. Auch in der Dietzgenschen Dialektik wird diese Tatsache anerkannt, und sie widerspricht unserer Weltdialektik durchaus nicht, da ja in letzter Instanz sowohl die Menschen, welche die wirtschaftlichen Verhältnisse unbewußt oder bewußt schaffen, wie die Materialien, mit denen sie die Gesellschaft schaffen, Weltprodukte sind. Es ist offenbar, daß die wirtschaftliche Tätigkeit und das allgemeine gesellschaftliche Sein viele neue Dinge und damit auch neue Gedanken erzeugen müssen, welche zwar in letzter Instanz auch auf den Universalgrund zurückgreifen, aber doch nicht vorwiegend mit außergesellschaftlichen Naturprodukten zu tun haben, sondern vielmehr mit gesellschaftlichen Produkten, welche sogar die außerhalb der Gesellschaft erzeugten Weltprodukte in ihrer Entwicklungsrichtung bestimmen. Ein Widerspruch kommt nur dann in diese Auffassung hinein, wenn die wirtschaftlichen Verhältnisse in letzter Instanz als die Erzeuger und bestimmenden Kräfte des Denkens betrachtet werden, so daß dadurch der urweltliche Mutterschoß aus seiner Gebärrolle gedrängt und das Denkmaterial und seine geistige Abbildung nicht genau bezeichnet werden. Was heißt hier »in letzter Instanz«, was heißt »bestimmt« und »erzeugt«?

Soll die Untersuchung nicht in eine Haarspalterei über Worte ausarten, dann müssen diese Ausdrücke im Gesamtzusammenhange auf ihren Sinn und ihre Anwendung in der engeren marxistischen Theorie und Praxis geprüft werden. Stellt sich ein Widerspruch zwischen Sinn und Anwendung heraus, dann muß auch der Grundgedanke über das Verhältnis zwischen Denken und Sein bei den Vätern des engeren Marxismus und ihren direkten Nachfolgern unklarer Keim geblieben sein. Das ist in der Tat nach unserem

Befund die einzige wissenschaftlich zulässige Folgerung, welche aus der Aneignung des engeren marxistischen Tatsachenmaterials zur Darstellung kommen kann. Es zeigt sich dann, daß der wirkliche Gedankenzusammenhang über diese Frage in den Köpfen der Begründer des Marxismus und der jetzt leitenden engeren Marxisten nicht klar herausgearbeitet, und noch weniger klar dargestellt und konsequent angewandt worden ist.

Plechanow hat es nicht getan, das ist gewiß. Ob er selbst irgendwelchen dialektischen Zusammenhang zwischen seiner unausgearbeiteten Erkenntnistheorie, seiner Gesellschaftsdialektik und seiner Weltdialektik hat, als Resultat der Übertragung der Methode der materialistischen Dialektik auf die Soziologie und seines Studiums der Engelsschen Schriften über Feuerbach und Dühring, läßt er sehr im unklaren. Hat er ihn in seinem Kopfe hergestellt, dann ist er der Welt der »Denkenden« eine Erklärung schuldig, warum er diesen Zusammenhang für sich behält und uns mit allerhand Widersprüchen zum besten hat.

Bauer hat diesen Zusammenhang gewiß nicht, denn er sagt ja selbst, daß er sich vor keiner Erkenntnistheorie irgendwelche wissenschaftlichen Verfahrungsweisen vorschreiben läßt. Das ist deutlich genug. Hat er den dialektischen Zusammenhang zwischen diesen Dingen aber klar im Kopfe, dann muß er uns erklären, wie er ohne dialektische Erkenntnis dazu gekommen ist, sich dieses Zusammenhanges »bewußt« zu werden und ihn so lange zu verheimlichen.

Einstweilen will ich nur noch fragen: Wie kann sich Plechanow damit begnügen, unseren Lehrer Josef Dietzgen als einen »Materialisten« anzusehen, der davon überzeugt ist, »daß das Denken sich um die Abbildung der Wahrheit, d. h., des Seins« bemüht, wenn Sein bei Plechanow etwas anderes bedeutet als bei Dietzgen, und wenn da noch die Frage offen bleibt, ob es heißen muß bestimmt oder erzeugt? Und wie kann er dann doch noch behaupten, daß Dietzgen stark zum Materialimus neigte, aber doch gleichzeitig idealistische Neigungen hatte? Wenn Plechanow sich wegen dieser Ungenauigkeiten und Ungeschicklichkeiten nicht verantworten will, dann ist vielleicht Bauer so gut, eine genauere Vorstellung der engmarxistischen Geschicklichkeit im Entschlüpfen aus den Triumphen der engeren marxistischen Dressur zu veranstalten. Mehring ist vielleicht so freundlich, uns auseinanderzusetzen, wie es kommt, daß das engmarxistische Licht bei Plechanow und Bauer nicht zur Ent-

wicklung dieser schon bei Marx und Engels vorhandenen Geisteskeime geführt hat. Sollte Mehrings Licht zur Erhellung dieses Problems nicht ausreichen, dann erspäht der historische Scharfblick Kautskys vielleicht einen Ausweg aus diesem Dilemma, natürlich ohne übertriebene Rücksicht auf das hier gefährdete engmarxistische Interesse und ohne sekundäre erkenntniskritische Vorschriften. Das wird eine sehr interessante Vorstellung, deren Resultate die Dietzgenianer mit Spannung abwarten werden.

Verweilen wir noch ein wenig bei Marx und Engels. Welcher Art waren die Keime ihrer dialektischen Erkenntnistheorie und Weltauffassung? Konnte Josef Dietzgen nicht ohne Anlehnung an diese Keime und ohne das von denselben ausstrahlende Licht zu seinen eigenen Resultaten kommen? Konnte er nicht selbständig diese Keime aus demselben Geistesmaterial hervorbringen, aus welchem Marx und Engels die ihrigen hervorlockten? Hatte er nicht das Zeug in sich, diese Keime selbständig weiter zu entwickeln? Gewiß, das gibt sogar Mehring zu. Wie will Mehring aber seine Behauptung, daß Dietzgen sein Licht von Marx und Engels empfing und nur die von diesen schon gelegten Keime weiter entwickelte, in Einklang bringen mit den folgenden Worten, mit denen Engels das Verdienst Josef Dietzgens anerkannte? Engels schreibt im »Feuerbach«: »Und diese materialistische Dialektik, die seit Jahren unser bestes Arbeitsmittel und unsere stärkste Waffe war, wurde merkwürdigerweise nicht nur von uns, sondern außerdem noch, unabhängig von uns und selbst von Hegel, wieder entdeckt von einem deutschen Arbeiter, Josef Dietzgen.« (S. 39.)

Hat sich Engels hier nur »versprochen«? Widerspricht er dieser Auffassung etwa an einer andern Stelle? Widerspricht Marx ihr? Widerspricht Dietzgen selbst dieser Darstellung seines geistigen Verhältnisses zu den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus? Wir brauchen uns nur das in den vorgehenden Kapiteln über diesen Punkt Erörterte ins Gedächtnis zurückrufen, um zu verstehen, daß Mehring hier aller historischen Wahrheit zuwiderhandelt. Warum? Das bleibt sein psychologisches Rätsel, welches wir an dieser Stelle noch nicht näher untersuchen wollen.

Die historischen Tatsachen bezeugen also klar, daß Josef Dietzgen sein philosophisches Licht nicht von Marx und Engels empfing. Nur das ökonomische Licht gibt er selbst zu von ihnen fertig übernommen zu haben. Dagegen sagt er, daß er seine Philosophie selbständig ausgearbeitet hat, und das biographische Material bezeugt,

daß er in der Tat schon vor der Veröffentlichung der klassischen Schriften von Engels über Philosophie in der Erkenntniskritik und Weltdialektik weiter sah als dieser und Marx. Ob er irgendwelches Eigenlicht auf sie zurückstrahlt, und ob namentlich ihre jetzt lebenden Urjünger das Licht Dietzgens nötig haben, kann nach dem Vorgehenden kaum noch bezweifelt werden.

Dem oberflächlich Lesenden mögen wohl trotzdem hier und da noch leise Zweifel aufsteigen, weil in der Literatur des Marxismus von unserer eigenen Seite Andeutungen gemacht worden sind, welche beim flüchtigen Denken dahin ausgelegt werden könnten, daß sowohl Josef Dietzgen wie sein Sohn Eugen selbst zugeben, daß ersterer von Marx und Engels beeinflußt wurde. So schreibt z. B. Eugen Dietzgen: Stirner dachte nicht daran, »eine mächtige Waffe gegen überlebte Anschauungen zu schmieden, indem er, ähnlich wie Dietzgen, durch den historischen Materialismus angeregt, diesen vertiefte und zur Weltanschauung erweiterte dadurch, daß er den menschlichen Geist sowohl in seinem gesellschaftlich-abhängigen Charakter, als auch in seinem kosmischen Naturzusammenhange erkenntniskritisch aufdeckte. Denn hierdurch wurden . . . . die rein deduktiven Abstrakta zugleich mit dem reinen Geiste zuerst vollständig als Phantasien nachgewiesen.« (Max Stirner und Josef Dietzgen. Einlage I zu den »Streifzügen«, S. 65.)

Wenn Josef Dietzgen durch den historischen Materialismus angeregt wurde, empfing er dann nicht das Licht von Marx und Engels? Das wäre ein ebenso voreiliger Schluß als der stets mit Recht von den engeren Marxisten zurückgewiesene, daß Marx und Engels ihr Licht von ihren Vorgängern empfangen haben und kein eigenes Licht auf sie zurückstrahlen, obgleich auch der engherzigste Engmarxist nicht leugnen wird, daß diese beiden Urmarxisten sehr viel Anregung von ihren Vorgängern erhalten haben.

Sehr richtig schreibt Friedrich Muckle: »Die primäre Stellung der Ökonomie und der Eigentumsverhältnisse im sozialen Leben, die kausale Bedingtheit des politischen Fortschritts durch den technologischen, überhaupt die Abhängigkeit der Ideen der einzelnen Gesellschaftsklassen von ihrem ökonomischen Interesse, selbst den Gedanken, daß die soziale Gesetzmäßigkeit vollständig in der der Ökonomie beschlossen ist, weiterhin die Bedeutung der auf wirtschaftlichem Untergrund beruhenden Klassenkämpfe für den Fortgang der sozialen Evolution, die besondere Art der sozialen Klassendifferenzierung in den einzelnen Epochen der Geschichte (Freie und

Sklaven, Patrizier und Plebejer etc.), die gewaltige Macht, die in dem Proletariat als einer typisch modernen Klasse verkörpert ist, die Unmöglichkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse zweckentsprechender Gestaltung entgegenzuführen, ohne Kenntnis ihrer Entwicklungstendenzen — — — alles dies hatte man schon vor Marx betont.« (Saint-Simon und die ökonomische Geschichtstheorie, S. 43.)

Kautsky sagt zu dieser Darstellung beim Besprechen derselben in der »Neuen Zeit«, daß Muckle »merkwürdigerweise« das Verhältnis von Marx zu seinen Vorgängern richtig widergibt. Trotzdem wird die Arbeit der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus mit Recht bahnbrechend genannt, wie uns Muckle auch zugibt, weil alle diese Ansichten vor Marx nicht als Bestandteile einer gesetzmäßig aufgebauten und durchgeführten Lehre auftraten. Wir können also ruhig zugeben, daß Josef Dietzgen durch den historischen Materialismus angeregt wurde, ohne damit unserem Anspruch Abbruch zu tun, daß er diesen historischen Materialismus grundfestigend durch seine erkenntniskritische Weltdialektik ergänzt hat.

Dieser tatsächliche Sachverhalt berechtigt Eugen Dietzgen vollauf zu schreiben: »Ist der Anspruch auf die originelle und bahnbrechende Leistung, z. B. von Marx, etwa weniger berechtigt, weil die marxistische Wertlehre, Klassenkampftheorie und materialistische Geschichtsauffassung im Keime schon bei vielen seiner Vorgänger mehr oder weniger ausgesprochen war? Ist es nicht originell und bahnbrechend genug, daß Marx diese zunächst sozialökonomisch-politisch erwachsenen und auf diese Weise der Erkenntnis inspirierten Entwicklungsmomente ausführlicher und wissenschaftlicher als irgend einer seiner Vorgänger begründet hat? Nun, mehr beanspruchen wir auch nicht für die originelle und bahnbrechende erkenntnistheoretische Leistung Josef Dietzgens. Den Anhängern der Entwicklungstheorie ist es selbtsverständlich, daß im Alten das Neue keimartig stecken muß. So steckt ja schon im Kapitalismus der Sozialismus, aber deshalb bedeutet dieser bekanntlich noch etwas graduell Anderes, Neues, höher Entwickeltes jenem gegenüber. Auf einem graduellen, sogar naheliegenden, aber hochbedeutsamen und noch wenig geschätzten Unterschied kommt es auch in Bezug auf die Erkenntnistheorie zwischen Marx und Dietzgen an. Höchstwahrscheinlich hätte Marx, wenn er dazu gekommen wäre, dieselbe Erkenntnistheorie entwickelt wie Dietzgen. Aber darum handelt es sich hier nicht, sondern es kommt darauf an, zu betonen, was meist übersehen wird, daß weder Marx noch sonst ein Marxist,

außer Josef Dietzgen, die bei Marx schon im Keime enthaltene, Erkenntnistheorie weiter entwickelt hat.« (Neue Zeit, XXVI, 2, Nr. 44, S. 651.)

Außerdem aber sagt uns Eugen Dietzgen auf Grund seiner intimen Kenntnis des geistigen Entwicklungsganges seines Vaters, daß dieser seine Erkenntnistheorie und Weltanschauung »schon im Rohen gezimmert« hatte, ehe er mit dem »Kommunistischen Manifest« und »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« bekannt wurde. Und es liegt für einen mit dem Wachstum der Erkenntnis wissenschaftlicher Tatsachen näher vertrauten Denker ja auch auf der Hand, daß ein Mann wie Dietzgen, der sich nur in seinen Mußestunden mit Studien beschäftigen konnte, lange Jahre geforscht und sein Tatsachenmaterial verdaut haben mußte, ehe er ein so übersichtliches und reifes Werk wie das »Wesen der menschlichen Kopfarbeit« schaffen konnte. Ohne diese selbständige geistige Reife hätte er nicht den frühsten Marxschen Werken so verständnisvoll begegnen können. »Um so begeisterter war er, als er fand, wie die Marxsche Aufdeckung der sozialen Zusammenhänge mit seiner Denklehre harmonierte und neue Aufschlüsse und Belege für sie bot.« (Eugen Dietzgen, ebendaselbst, S. 652.) Darum sind wir hier auch in der Lage überzeugend nachweisen zu können, daß Josef Dietzgen in der Tat eine bahnbrechende wissenschaftliche Arbeit für den Marxismus geleistet hat, indem er »die Erkenntnistheorie und Weltanschauung, welche der materialistischen Geschichtsauffassung unentwickelt zugrunde liegt, selbständig und zuerst gründlicher und klarer ausarbeitete als irgend ein Marxist, Marx und Engels nicht ausgenommen.« (Eugen Dietzgen, an derselben Stelle.)

Daher schrieb Josef Dietzgen auch am 24. Oktober 1867 an Marx: »Zwischen den Zeilen Ihres Werkes lese ich, daß die Voraussetzung Ihrer gründlichen Ökonomie eine gründliche Philosophie ist. Da letztere mir viel Arbeit gemacht hat, kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, Ihnen mit dem Bekenntnis, daß ich ein nur elementarisch geschulter Lohgerber bin, kurze Mitteilung von meinen wissenschaftlichen Bestrebungen zu machen. Mein Gegenstand war, von früh an, eine systematische Weltanschauung. Ludwig Feuerbach hat mir den Weg dazu gezeigt.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 83.)

Und nun folgen gleich Sätze, welche allen Plechanowschen Faseleien mit wuchtigen Schlägen den Garaus machen: »Vieles ver-

danke ich jedoch eigener Arbeit, so daß ich von mir sagen darf: Die allgemeinen Dinge, die Natur des Allgemeinen oder das ‚Wesen der Dinge' ist mir wissenschaftlich klar. Was mir zu wissen übrig bleibt, sind die besonderen Dinge. Da ich davon einzelne weiß, sage ich mir, daß alles zu wissen für den einzelnen zu viel ist. Das Fundament aller Wissenschaft besteht in der Erkenntnis des Denkprozesses. Denken heißt, aus dem sinnlich Gegebenen, aus dem Besonderen das Allgemeine zu entwickeln.«

Daran schließen sich dann einige kurze Andeutungen über das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, welche in dem Werke dieses Titels später ausführlicher dargelegt wurden, und im »Acquisit der Philosophie« ihre vollendete weltdialektische Form erhielten. Plechanow hat daraus weiter nichts profitiert als nichtssagende Allgemeinheiten. Marx zollte unserem Meister dagegen den Tribut, ihn »unseren Philosophen« zu nennen, und wir haben gesehen, daß Engels anerkannte, Dietzgen habe die materialistische Dialektik nicht nur unabhängig von den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus, sondern auch unabhängig von Hegel wieder entdeckt. Sind nun in den Werken der engeren Marxisten Widersprüche gegen diese Tatsachen zu finden, so liegt der Fehler nicht auf der Dietzgenschen, sondern auf der engmarxistischen Seite. Das mögen die engeren Marxisten mit sich selbst abmachen.

Wenn dieses Dietzgensche Licht, welches ein Menschenleben lang auf die Köpfe der engeren Marxisten geschienen hat, bei diesen keine schlummernden Keime entwickelt hat, so liegt es nicht daran, daß Dietzgen kein Licht auf Marx und Engels zurückstrahlt, sondern daß die engeren Marxisten dieses Licht bei ihrer ökonomisch-historischen Maulwurfsarbeit nicht bemerkt haben.

Marx und Engels kamen zum wissenschaftlichen Sozialismus über Hegel und Feuerbach. Dietzgen gibt selbst an, von Feuerbach das Licht empfangen zu haben. Das kann sich aber nur auf Erkenntnistheorie beziehen. Die Dialektik, die Feuerbach bekanntlich nicht hatte, soll Dietzgen nach dem Zugeständnis von Engels sogar unabhängig von Hegel wieder entdeckt haben. Wie konnte er das, ohne sich mit den Geistesprodukten der Philosophen vor Hegel bekannt gemacht zu haben? Wenn Dietzgen aber das dialektische Licht nicht, wie die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, von Hegel empfing, sondern es selbständig aus dem Gesamtinhalt der Philosophie vor Hegel herausholte, dann muß er

philosophisch entschieden weiter geblickt haben als Marx und Engels. Und doch soll er kein Licht auf diese zurückstrahlen?

Wenn Kautsky es merkwürdig findet, daß Muckle das Verhältnis von Marx zu seinen Vorgängern richtig darstellt, dann muß er mir erlauben, es noch viel merkwürdiger zu finden, daß die Marxisten Mehring und Plechanow selbst nach den deutlichen Hinweise ihrer eigensten Meister das Verhältnis von Dietzgen zu seinen Vorgängern und zu Marx und Engels nicht richtig darstellen.

Außerdem: Weder Marx noch Engels haben ihre unausgearbeitete Erkenntnistheorie dialektisch mit ihrer Weltanschauung durchdrungen. Marx hat mehr die Erkenntnistheorie, Engels mehr die Weltdialektik berührt, aber sie ergänzen sich dabei nicht so, wie in ihren ökonomisch-historischen Werken. Man kann nicht das Erkenntnisproblem lösen, ohne von der Weltdialektik zu reden, und kann keine Weltdialektik ausarbeiten ohne Erkenntnistheorie, was auch immer Bauer auf Grund »ökonomischer Einsicht« und »engmarxistischer Logik« darüber denken mag. Versucht man es aber doch, dann kommt man »in die Brüche«. Wir müssen uns daher die engere marxistische Erkenntnistheorie und Weltdialektik im nächsten Kapitel noch näher im Zusammenhange ansehen, und was dabei herauskommen wird, mag »Denkenden« manches zu denken geben.

Hier wollen wir also nur auf das nächste Kapitel hinweisen, in welchem wir die in diesem Kapitel aufgeworfene Frage über des Verhältnis vom Sein zum Denken im engeren Marxismus ausführlich beantworten werden. Einstweilen müssen wir leider unserem Eristiker Plechanow, dessen Weltdialektik sich, wie zu erwarten, als Allerweltsdialektik entpuppt, noch einige Aufmerksamkeit widmen.

Obenhin behauptet er, daß Josef Dietzgen seinen Naturmonismus durch weiter nichts beweist als durch eine einfache Tautologie. Er fertigt also unseren Meister mit dem Axiom ab, welches Engels seinem Widersacher Dühring um die Ohren schlägt: »Das allumfassende Sein ist einzig.« Ob weiter nichts als diese Tautologie bei Dietzgen zum Beweise der Wahrheit seiner Erkenntnis angeführt wird, werden wir noch sehen. Erst aber wollen wir einmal untersuchen, was denn Engels und Plechanow selbst als Wahrheitsbeweis zu bieten haben, um die wirkliche Einheit des Weltalls und die Unmöglichkeit eines Weltalls außerhalb des einen zu bekräftigen. Dabei ist zu bemerken, daß derjenige, welcher die letzten Reste von Metaphysik aus seiner Theorie entfernen will,

oder der behauptet, er habe dies vollbracht, gerade diesen Beweis überzeugend liefern muß, weil sonst der Gedanke an ein Jenseits außer und über dem natürlichen Weltall, wie bei Kant, zwar nicht als Wissenschaft, aber als Glaube lustig weiter vegetiert.

Engels spöttelt erst darüber, daß Dühring im Handumdrehen aus der Einzigkeit des Seins dessen Einheit herleitet, und hält sich dann darüber auf, daß Dühring behauptet, das Wesen alles Denkens bestände in der Vereinigung von Bewußtseinsgegenständen.

Engels sagt dazu: »Dieser letzte Satz ist einfach falsch. Erstens besteht das Denken ebensosehr in der Zerlegung von Bewußtseinsgegenständen in ihre Elemente, wie in der Vereinigung zusammengehöriger Elemente zu einer Einheit. Ohne Analyse keine Synthese. Zweitens kann das Denken, ohne Böcke zu schießen, nur diejenigen Bewußtseinselemente zu einer Einheit zusammenfassen, in denen oder in deren realen Urbildern diese Einheit schon vorher bestanden hat. Wenn ich eine Schuhbürste unter die Einheit Säugetier zusammenfasse, so bekommt sie deshalb noch lange keine Milchdrüsen. Die Einheit des Seins, beziehentlich die Berechtigung seiner Gedankenzusammenfassung als einer Einheit, ist also gerade das, was zu beweisen war, und wenn Herr Dühring uns versichert, er denke sich das Sein einheitlich und nicht etwa als Doppeltheit, so sagt er uns damit weiter nichts, als seine unmaßgebliche Meinung.« (Anti-Dühring, S. 29—30.)

Zunächst trifft dieser Einwand gegen Dühring nicht den Kern des kritisierten Satzes. Engels macht hier im Handumdrehen aus dem Begriff »Wesen« alles Denkens den Begriff »alles Denken«, und polemisiert dann als wäre dieser Begriff der Dühringsche. So berechtigt auch sonst seine Ausstellungen an Dühring sind, hier schießt er nicht ins Schwarze, wenn er auch nicht ganz an der Scheibe vorbeischießt.

Dann aber ist die obige Stelle aus Engels ein Geständnis, daß er selbst das Wesen des menschlichen Denkens nicht klar dialektisch erfaßt hat, eben weil er selbst seine eigene Erkenntnistheorie nicht klar ausgearbeitet hat und daher auch keine dialektische Weltanschauung konsequent vertreten kann. Er gesteht unbewußt in seiner Antwort an Dühring, daß das Wesen des menschlichen Denkens in letzter Instanz doch ein Zusammenfassen von Bewußtseinsgegenständen ist. Ohne Analyse keine Synthese, ohne Zerlegen kein Zusammenfassen, heißt dialektisch

verstanden nichts anderes. Denn selbst das Zerlegen von Bewußtseinsgegenständen in bewußt dialektischer Weise ist in letzter Jnstanz nicht möglich ohne ein gleichzeitiges Zusammenfassen der primitivsten Bewußtseinelemente, der organischen Urformen und ihrer Urbilder. Ehe man etwas zerlegen kann, muß etwas zum Zerlegen da sein. Bei primitiver und unbefangener Betrachtung des Dühringschen Satzes in seinem Zusammenhange kann ich nichts anderes herauslesen, als was Josef Dietzgen mit den Worten ausdrückt: »Das Allgemeine ist der Inhalt aller Begriffe, aller Erkenntnis, aller Wissenschaft, aller Denkakte. Somit ergibt die Analyse des Denkvermögens das letztere als Fähigkeit, aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen. (Wesen, S. 63.)

Das ist ein sehr wesentlicher Punkt für den Kern der Kritik an Dühring, welche sich hier hauptsächlich gegen die Dühringsche Auffassung wendet, als ließe sich die Wirklichkeit irgend eines Denkergebnisses aus der Einheit von Denken und Sein ableiten. Doch hat Engels als Gegenbeweis weiter nichts zu sagen, als: »Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst sein muß, ehe sie eins sein kann.« Auf die Einheit des Denkens und Seins angewandt, besagt dieser Engelssche Ausspruch aber, daß das Denken erst sein muß, ehe es Denken sein kann. Was ist das weiter als Tautologie?

Hier sollte nun gerade eine dialektische Erkenntnistheorie ihren Haupttrumpf ausspielen, Engels beläßt es aber bei dieser Tautologie. Damit ist weder die Wirklichkeit des Seins noch seine Einheit bewiesen. Was uns Engels sonst noch als Beweise anbietet, beschränkt sich auf die Gedanken: »Wenn wir vom Sein sprechen, und bloß vom Sein, so kann die Einheit nur darin bestehen, daß alle Gegenstände, um die es sich handelt — — — sind, existieren. (Wieder eine Tautologie!) In der Einheit dieses Seins, und in keiner anderen, sind sie zusammengefaßt, und der gemeinsame Ausspruch, daß sie alle sind, kann ihnen nicht nur keine weiteren, gemeinsamen oder nicht gemeinsamen, Eigenschaften geben, sondern schließt alle solche von der Betrachtung vorläufig aus.« (In dieser Einheit sind dann aber auch Schuhbürste und Säugetier eingeschlossen, und das wird Dühring auch »wohl wahrscheinlich« gewußt haben.) »Denn sowie wir uns von der einfachen Grundtatsache, daß allen diesen Dingen das Sein gemeinsam zukommt, auch nur einen Millimeter breit entfernen, so fangen

die Unterschiede dieser Dinge an, vor unseren Blick zu treten — — — und ob diese Unterschiede darin bestehen, daß die einen weiß, die anderen schwarz, die einen belebt, die anderen unbelebt, die einen etwa diesseitig, die anderen jenseitig sind, das können wir nicht daraus entscheiden, daß ihnen allen gleichmäßig die bloße Existenz zugeschrieben wird.«

Auch mit diesen Worten ist weder die Wirklichkeit noch die Einheit des Weltalls bewiesen. Sollen dies Beweise sein, dann sind es auch nur Tautologien. Dann aber lugt aus diesen Sätzen überall der Unterschied zwischen engerem und weiterem Marxismus hervor, allerdings nur für denjenigen, der diesen Unterschied kennt. Wer, wie Plechanow einfach diesen Unterschied bei Seite schiebt mit der Allerweltswissenschaft: »Na, er hat sich nur versprochen«, der kann ihn freilich nicht finden.

Erstens brauchen wir uns von der allgemeinen Grundtatsache des Seins auch nicht um einen Millimeter entfernen, um die Unterschiede der Dinge zu erkennen, sondern müssen vielmehr als Dialektiker gerade diese Grundtatsache mit vor Augen behalten. Zweitens treten nicht nur Unterschiede, sondern auch andere gemeinsame Eigenschaften außer dieser Grundtatsache bei der Erforschung der das Weltall ausmachenden Einzeldinge in unseren Gesichtskreis, und die Aufgabe einer konsequenten Weltdialektik besteht eben darin, diese Unterschiede und Gleichheiten auf ihre relativen Werte im Gesamtzusammenhang hin so zusammenzufassen und auseinanderzuhalten, daß wir ein getreues Bild des Weltvorganges erhalten. Drittens fehlt hier, und im ganzen »Anti-Dühring«, der Nachweis, daß eben das Acquisit der Philosophie die Wirklichkeit des einzigen Seins unwiderleglich aus dem Wesen des menschlichen Denkens demonstriert, wodurch in der Tat die Frage von diesseits und jenseits überzeugend gelöst wird. Viertens sind hier schwarz und weiß, belebt und unbelebt, diesseits und jenseits, nicht dialektisch in ihrer Bedeutung als Weltelemente klargelegt, und diese Klarlegung findet sich überhaupt in keinem marxistischen Werke außer den Dietzgenschen.

Alles, was Engels sonst noch im »Anti-Dühring« als historisch-materialistischen Beweis für die Wirklichkeit und Einheit des Weltalls anführt, gipfelt in den Worten: »Das Sein ist überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört. Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität« — — — das heißt, ihre Wirklichkeit besteht in ihrer Wirklichkeit — — —

»und diese ist bewiesen, nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und Naturwissenschaft.« Damit ist aber im engeren Marxismus nur das relative, nicht das absolute Wesen der Dinge demonstriert, und gerade das letztere ist der Gegenstand einer dialektischen Erkenntnistheorie.

Weiter hat Engels im ganzen »Anti-Dühring« und in seiner ganzen philosophischen Literatur nichts als Beweis anzuführen. Was er in der Einleitung zu »Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« darüber sagt, läuft auf dasselbe hinaus: »Im Anfang war die Tat.« Und so heißt es auch im »Feuerbach«: »Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren ‚Ding an sich' zu Ende.« (S. 16.)

Sehr richtig. Aber eben dieser Gedanke mußte auf die menschliche Erkenntnis selbst angewandt werden. Es mußte bewiesen werden, daß der Naturvorgang des Denkens unter gewissen Bedingungen, denen wir ihn bewußt unterwerfen und die wir zu diesem Zwecke hervorbringen, immer derselbe ist, und daß dieser Naturvorgang in dieser Hinsicht die Natur des ganzen Weltzusammenhanges teilt. Das hat Dietzgen, aber nicht Marx und Engels getan. Hätten sie es getan, dann wäre letzterer auch bei Beantwortung der Frage des Seins und Denkens über bloße Tautologien hinausgekommen.

Wenn also Engels schreibt, bei Hegel versteht sich die Bejahung der Identität von Sein und Denken von selbst, und bei ihm ist das zu Beweisende schon stillschweigend in der Voraussetzung enthalten, und meint, daß bei ihm und Marx mit der materialistischen Weltanschauung wirklich ernst gemacht wird, und daß diese »auf allen Gebieten des Wissens, wenigstens in den Grundzügen, konsequent durchgeführt wurde«, so stimmen wir zu, daß sie in der Tat mit der materialistischen Weltanschauung Ernst gemacht haben, bestreiten aber, daß sie die Erkenntnistheorie und Weltdialektik konsequent in ihren Grundzügen durchgeführt haben, und sind vielmehr der Ansicht, daß auch bei ihnen, wie bei Hegel, auf diesen Gebieten das zu Beweisende noch stillschweigend als bewiesen hingenommen wird.

»Damit reduzierte sich die Dialektik auf die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äußeren Welt

wie des menschlichen Denkens« (»Feuerbach«, S. 38), aber gerade bei den Bewegungen des menschlichen Denkens wurde die Wissenschaft nicht zur Tat, und deshalb muß ich den engeren Marxisten jetzt etwas antun, was sie sich selbst hätten antun können, wenn Marx und Engels auf diesen Gebieten so bahnbrechend gewesen wären wie Josef Dietzgen.

Wir sehen es daher auch als einen unlogischen Schluß an, wenn Engels schreibt (ebendaselbst, S. 42): »Dies Gesamtbild zu liefern, war früher die Aufgabe der sogenannten Naturphilosophie. Sie konnte dies nur tun, indem sie die noch unbekannten wirklichen Zusammenhänge durch ideelle phantastische ersetzte, die fehlenden Tatsachen durch Gedankenbilder ergänzte, die wirklichen Lücken in der bloßen Einbildung ausfüllte. Sie hat bei diesem Verfahren manche geniale Gedanken gehabt, manche späteren Entdeckungen vorausgeahnt, aber auch beträchtlichen Unsinn zutage gefördert, wie das nicht anders möglich war. Heute, wo man die Resultate der Naturforschung nur dialektisch, d. h. im Sinne ihres eigenen Zusammenhanges aufzufassen braucht, um zu einem, für unsere Zeit genügenden ‚System der Natur' zu kommen, wo der dialektische Charakter dieses Zusammenhanges sich sogar den metaphysisch geschulten Köpfen der Naturforscher gegen ihren Willen aufzwingt, heute ist die Naturphilosophie endgültig beseitigt. Jeder Versuch ihrer Wiederbelebung wäre nicht nur überflüssig, er wäre ein Rückschritt.«

Wir nennen diesen Schluß unlogisch, weil er undialektisch das Kind mit dem Bade ausschüttet. Gewiß wollen wir die alte metaphysische Naturphilosophie nicht wieder beleben, wie es Plechanow Dietzgen gegenüber versucht. Das ist ein Rückschritt. Heraklit soll uns nicht als Dialektiker neben Dietzgen gelten. Aber eine dialektische Zusammenfassung der Resultate der dialektisch aufgeklärten modernen Wissenschaften ist nicht ohne eine dialektische Naturphilosophie möglich, welche bewußt die Resultate aller Wissenschaften zusammenschließt durch eine erkenntniskritisch konsequente Weltdialektik.

Weltdialektik heißt bei uns daher Weltentwicklung und Wissenschaft von der Weltentwicklung im natürlichen Universalzusammenhang. Sie schließt alles menschliche Wissen ein, sowohl das Wissen von den Naturvorgängen außer dem Denken als den Naturvorgang des Denkens selbst. Sie begreift also auch die verschiedenen Einteilungen ein, welche die spezialistisch beschränkten Menschen-

köpfe für die verschiedenen Denkgebiete gemacht haben. Dahinein gehört also der Darwinismus ebenso wie der Spencerismus und der engere Marxismus, und die erkenntnistheoretische, antithetische, ja selbst die eristische Plechanowsche und Bauersche Gedankenarbeit.

Wir geben uns also mit dem philosophischen Testament des engeren Marxismus nicht zufrieden, sondern legen die Hand zur Erweiterung mittels des Dietzgenismus an dasselbe an.

Was hat denn Plechanow selbst, der über die angeblichen Tautologien Dietzgens die Nase rümpft, an Stelle der Engelsschen Tautologien zu bieten? Sehen wir uns seine »Beiträge« daraufhin an. Sicherlich wird doch in einem solchen, dem systematischen Vergleich des älteren und neueren Materialismus gewidmeten Werke etwas zu finden sein, was seiner lauten Belehrung Dietzgens und der Dietzgenianer als Rückhalt dient. In seinem eristischen Brandartikel gegen uns hat Plechanow diesen Aufschluß »wohl wahrscheinlich« aus Raummangel nur nicht geben wollen.

Wir wenden begierig Seite nach Seite seiner »Beiträge« um. In dem Kapitel über Holbach — — — Nichts! In dem Kapitel über Helvetius — — — wieder nichts! In dem Kapitel über Marx — — — erst recht Nichts!

Ist es möglich, daß Genosse Plechanow den Mund so voll gegen Dietzgen genommen hat, ohne aus eigenen Kräften, die er ja hat, etwas Positives auf diesem Gebiete geleistet zu haben? Wo hat Plechanow sonst etwas gebracht, was über die engeren marxistischen Welttautologien hinausginge?

Seine Antwort muß das aufklären. Dabei wird er uns auch wohl näher unterrichten, welcher konsequent dialektische Gedanke hinter seiner Reflexion steckt: »Wenn die Worte ‚Das Sein produziert das Denken' dasselbe wie die Worte von Marx ‚Das Ideelle ist das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle, bedeuten, so wecken die Worte, daß ‚das Denken nur ein Stücklein des Seins ist' Zweifel darüber, ob die Philosophie Dietzgens gleichbedeutend mit der von Marx ist.«

Also weil Dietzgen richtig aussagt, daß »die logische Dialektik nicht nur über das Denken, sondern auch über das Original, wovon das Denken die Abbilder liefert, zu unterrichten hat«, und dies an anderer Stelle noch weiter dahin erläutert, daß Denken nicht das ganze Weltall, sondern nur ein Teil desselben ist, darum stoßen der angeblich überlegenen engmarxistischen Logik Bedenken auf, ob Dietzgen nicht doch idealistische Neigungen hat. Ist im

engeren Marxismus das Denken etwa das ganze Welltall? Dann muß es ja hegelisch-idealistische Logik sein, mit welcher der engere Marxismus arbeitet. Wer will dem historischen Materialismus dann einen idealistischen Kopf aufsetzen? Und mit welchem Rechte sagt Plechanow dann angesichts seiner zweifelhaft materialistischen Erkenntnis: »Und eben diese Möglichkeit des Zweifels führt Leute zu Josef Dietzgen, die sich unter dem Einflusse des gegenwärtigen Idealismus befinden und die unbedingt dem historischen Materialismus einen idealistischen Kopf aufsetzen wollen?«

So kommt der Engmarxismus in die Brüche, wenn er Dietzgen da zu verstehen sucht, wo dieser konsequent dialektisch vom engeren Marxismus abweicht, weil diese Denkrichtung, die die Hegelsche Dialektik mit Hilfe der Erkenntnistheorie der metaphysischen Materialisten, zu denen auch Feuerbach gehört, auf die Füße gestellt, keine eigene Erkenntnistheorie ausgearbeitet hat, und daher noch stark mit Überschätzung der Materie behaftet ist.

Darum raten die engmarxistischen Prinzipienwächter auch ihren Jüngern, Dietzgen erst zu lesen, nachdem sie Marx gelesen haben, als ob es nicht viel leichter wäre, Marx zu verstehen, wenn man sich ihm mit einer dialektischen anstatt mit einer durch die bürgerliche Klassenerziehung metaphysisch beschränkten Intelligenz nähert. Und noch logischer vom engmarxistischen Standpunkt ist es dann, augurenhaft vor dem Lesen von Schriften zu warnen, die ein zu grelles Licht auf die Plechanowsche und Bauersche Allerweltsdialektik werfen, als ob die marxistische Wissenschaft dadurch gerettet werden kann, daß man gewisse Bücher auf den Index expurgatorius setzt, anstatt sie wissenschaftlich zu widerlegen, wenn sie gefährlich erscheinen.

»Es ist überflüssig zu sagen«, so meint Plechanow sehr naiv in seiner Philippika, »daß dieses Unvermögen Dietzgens, mit seinen eigenen Gedanken fertig zu werden, eine Äußerung seiner Schwäche und nicht seiner Stärke war.« Der Leser kann selbst urteilen, wer hier unvermögend war, mit seinen eigenen Gedanken fertig zu werden. Auch dürfte es nicht gerade von großer Stärke zeugen, wenn man ängstlich rät, um himmelswillen die Werke Dietzgens erst nach Marx und meine am liebsten gar nicht zu lesen. Wenn der engere Marxismus an wissenschaftlicher Stärke dem Dietzgenismus überlegen ist, dann wird die intelligente Masse der revolutionären Arbeiter das sehr schnell selbst herausfinden, ohne Gefahr für Leib und Seele. Ist aber der Dietzgenismus wissenschaftlich abgerun-

deter, als der engere Marxismus, ist er die Frucht natürlicher Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins auf philosophischem Gebiete, dann kann keine engmarxistische Angstmeierei seine Fortschritte in der sozialistischen Bewegung verhindern. Ruhig und bestimmt trifft daher Eugen Dietzgen die Mehringschen Nörgeleien und die Plechanow-Bauerschen Ungereimtheiten auf den Kopf, wenn er schreibt: »Nun aber rät der Rezensent (Mehring) in Übereinstimmung mit Plechanow, diese grundlegende Disziplin für jede Wissenschaft erst n a c h dem Studium von Marx und Engels zu lesen, als ob man deren Gedanken ohne eine systematische Denkmethode leichter und logischer meistern könnte. Das ist ein sehr verkehrter Rat, wie Untermann in dem angekündigten Buche »Georg Plechanow gegen Josef Dietzgen« an der Hand der logischen Entgleisungen einer Zahl unserer tüchtigsten Marxisten aus orthodoxem und revisionistischem Lager ausführlich nachzuweisen verspricht, um zu zeigen, wie die erkenntnistheoretische Vernachlässigung sich rächt. Wir verlangen gewiß nicht, daß unsere mit Parteiarbeit reichlich bedachten Theoretiker sämtlich erkenntnistheoretische Fachstudien treiben. Dazu fehlt ihnen die Muße, solange es für sie Wichtigeres und Näherliegendes zu tun gibt, aber einige von ihnen sollten die Grunddisziplin sachgemäß weiter pflegen, und alle könnten sie sich wenigstens mit den Resultaten besser bekannt machen, welche uns die Lebensarbeit Josef Dietzgens an die Hand gibt. Ansichten wie auch die des Rezensenten, daß »Dietzgen von Marx und Engels das Licht empfängt, aber kein eigenes Licht auf sie zurückstrahlt«, sind wenig dazu angetan, die Leser zu sorgfältigem Studium der Werke Dietzgens zu animieren. Solches Abwinken wird nicht mehr fruchten, wenn der Ratgeber eigene Fehler überzeugend und ohne persönliche Verunglimpfung, jedoch mit Freimut, im Interesse der Praxis und Theorie der Arbeiterbewegung aufgedeckt werden. Was nutzt es, daß der Rezensent den Arbeiterphilosophen einen philosophisch hervorragend begabten Kopf nennt, wenn dieser Kopf nichts Neues geleistet hat, das praktisch verwertbar ist? Als bloßes Ornament bei müßigem Gerede und Geschreibsel hat der Arbeiterphilosoph Dietzgen lange genug herhalten müssen. Entweder er nutzt uns, unter anderem auch die feindlichen Brüder der Orthodoxen und Revisionisten in der Internationale, unbeschadet einiger und für den Fortschritt notwendiger Differenzen zwischen ihnen, in der Hauptsache zu einheitlicherem Vorgehen gegen den gemeinsamen Feind

zu vereinen und dazu neue Waffen zu schmieden, oder man vergeude keine Zeit, indem man bei Dietzgen sucht, was bei Marx gründlicher und besser schon zu finden«. (Neue Zeit XXVI, 2, Nr. 44, S. 652.)

Mehring hat einstweilen auf eine Antwort verzichtet. Und Kautsky schrieb zu diesem Artikel: »Was Eugen Dietzgen und seine Freunde unter Dietzgenismus und Weitmarxismus verstehen und wie wir uns dazu stellen, wird wohl weit schärfer als in den gelegentlichen Glossen Eugen Dietzgens in dem Strafgericht Untermanns über uns Engmarxisten zutage treten, das drohend über unseren Häuptern schwebt, wie auch in der vorliegenden Entgegnung wieder angekündigt wird.« (Fußnote, S. 650.)

Es lag nicht in unserer Absicht, ein »Strafgericht« über unsere engeren marxistischen Genossen abzuhalten. Der Gedanke ist engmarxistisch, nicht weitmarxistisch. Kein Dietzgenianer wird sich zum Richter irgend eines anderen Menschen aufwerfen. Wir sehen weder »Schuldige« noch »Unschuldige«, sondern nur Weltwesen, welche durch verschiedene Verkettungen meist unbewußter, unverstandener, oder unbeherrschter Vorgänge zum Denken und Handeln in bestimmter Weise und nach bestimmten Richtungen gedrängt werden. Der Gedanke, die engeren Marxisten wegen ihres Engmarxismus zu »beschuldigen« konnte bei mir also überhaupt nicht aufsteigen. Warum stieg er bei Kautsky auf? Fühlte er sich etwa »schuldig«? Wenn nicht, warum diese ideologische Anspielung?

Hier sind zwei Denkrichtungen im Marxismus, die sich aus historischen Gründen an einander reiben müssen. Das ist nun einmal so unser Kismet. Und wenn auch Plechanow und Bauer noch so oft ihr eintöniges und engmarxistisches Om! ertönen lassen, wenn ein Dietzgenianer etwas veröffentlicht, ein neuer Geist schwebt zur Vervollkommnung des Marxismus über den engmarxistischen Wassern. Es ist das durch eine endlose Verknüpfung von Vorgängen für Kautsky und mich vorherbestimmte Schicksal, daß ich die Stellung der Dietzgenianer zum engeren Marxismus scharf gegen ihn präzisieren, und daß er dies als »Strafgericht« empfinden muß. So will ich es aber gar nicht aufgefaßt wissen. Ich habe mich einfach klar und geradezu ausgesprochen, und werde es auch ferner tun, wie das so unter Marxisten Sitte ist. Habe ich hier und da verletzt, so ist das unvermeindliche historische Notwendigkeit, wie ein Arzt verletzt, wenn er eine hartnäckige Ge-

schwulst aufschneidet. Die engmarxistische Geschwulst hat uns schon lange belästigt, und ich habe sie nun, nachdem wir Dietzgenianer vergeblich darauf gewartet haben, daß der marxistische Körper sie organisch ausscheiden soll, endlich »aufgeschnitten«. Kein Strafgericht, sondern eine erlösende und erleichternde Operation soll dieses Buch sein, welches zwar gegen den engeren Marxismus, aber zum besten des ganzen Marxismus und der revolutionären Arbeiterbewegung geschrieben ist.

VIII. Kapitel:

Die Kluft zwischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik im engeren Marxismus.

Marx und Engels arbeiteten sich zum historischen Selbstbewußtsein des Proletariats durch auf dem Wege von Hegel über Feuerbach. Im Jahre 1840 hatten sie dieses historisch-materialistische Bewußtsein noch nicht. Marx stand damals noch mit Friedrich Koeppen auf der Stufe, von welcher aus er mit diesem Freunde geloben konnte, im Geiste Friedrichs II. zu leben und zu sterben. Nicht umsonst war Koeppens Jubelschrift zur hundertjährigen Erinnerung an die Thronbesteigung des aufgeklärten Despoten »Meinem Freunde Karl Marx aus Trier gewidmet«.

Doch hatte sich Marx schon damals mit den französischen Aufklärern beschäftigt. Schrieb doch selbst Koeppen in seiner Broschüre: »Im Ernste, es wäre wohl endlich an der Zeit, die schalen Deklamationen gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts einzustellen und selbst die deutschen Aufklärer trotz ihrer Langweiligkeit anzuerkennen. Wirklich, wir verdanken ihnen viel, sehr viel, ebenso viel oder gar mehr als Luther und den Reformatoren.« Das hätte Marx damals auch selbst geschrieben, und niemand kann heute mit Bestimmtheit sagen, wieviel von diesem Gedanken Koeppens auf die Rechnung von Marx geht.

Für Koeppen war der »grobe Materialismus« eines Helvetius und Holbach nicht schmackhaft. Zur Verfeinerung desselben tat er indessen nichts. Plechanow würde das vielleicht oberflächlich von ihm finden. Wie Marx über diese beiden Lieblinge Plechanows im Jahre 1840 dachte, weiß kein Lebender genau. Jedenfalls aber war es mit der Abneigung dieser kritischen Junghegelianer gegen den »groben Materialismus« nicht so schlimm, daß sie nicht wenigstens seine historische Notwendigkeit anerkannt hätten.

Marx schreibt im Jahre 1841, in der Vorrede zu seiner Doktordissertation über die Philosophie Demokrits und Epikurs, noch ganz im Stile Koeppens, indem er über Gassendi aussagt, daß dessen Darstellungen »nur ein interessantes Moment« darböten, nämlich daß »er sucht, sein katholisches Gewissen mit seinem heidnischen Wissen

und den Epikur mit der Kirche zu akkommodieren, was freilich verlorene Mühe war. Es ist, als wollte man der griechischen Lais einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib werfen. Gassendi lernt vielmehr aus dem Epikur Philosophie, als daß er uns über Epikurs Philosophie belehren könnte«.

Auch das müßte Plechanow oberflächlich finden, wenn er genau so eristisch gegen Marx verfahren wollte wie gegen uns. Indessen wissen wir ja infolge unserer Aneignung des Plechanowschen Tatsachenmaterials, daß Plechanow kein besserer Dialektiker ist als Proudhon es war, von welchem Marx schrieb: »Proudhon neigte von Natur zur Dialektik. Da er aber nie die wissenschaftliche Dialektik begriff, brachte er es nur zur Sophistik.« (Brief vom 24. Januar 1865) an den »Sozialdemokrat«, veröffentlicht im »Elend der Philosophie«, S. XXIV.)

Schade, daß Gassendi selbst auf Marx' Urteil über ihn nicht mehr antworten konnte. Vielleicht hätte Plechanow aus einer solchen Antwort noch mancherlei über den Materialismus des 16., 17. und 18. Jahrhunderts gelernt, wenn er auch dadurch nicht über seinen jetzigen Geisteszustand hinausgekommen wäre, in welchem er uns nicht so sehr über die Philosophie von Marx und Engels belehrt als selbst aus Marx und Engels Philosophie lernt, und zwar eine Philosophie, welche gerade die Hauptgebiete der Philosophie als sekundäre Fragen behandelt hat.

Auf alle Fälle lag Gassendi die Kirche nicht mehr am Herzen als Plechanows materialistischen Freunden im 18. Jahrhundert, und wenn er sich den Anschein gab, »einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib der griechischen Lais zu werfen«, so tat er es nur, wie Plechanows Lieblinge, »um die Zensur nicht wild zu machen«. Und was man der Zensur wegen oft tun mußte, hatte Marx, ehe er nach England ging, oft genug Gelegenheit selbst kennen zu lernen.

Einerlei. Stil und Geist des obigen Marxschen Gedankens sind dieselben wie bei Koeppen. Wenn auch nicht marxistisch, so klingt es doch ganz marxisch, wenn Koeppen schreibt: »Ist es aber ein Mangel der Blüte, daß sie nicht Frucht ist? . . . . Möchten das die Philosophen neueren Stils bedenken, die so gern gegen den abstrakten Verstand des 18. Jahrhunderts zu Felde ziehen und nicht erwägen, daß sie gegen ihr eigenes Fleisch und Blut wüten, namentlich die alten Brahmanen der Logik, die mit untergeschlagenen Beinen in ewiger Ruhe dasitzend mit eintönigem Geschnarr wieder und wieder

lesen die heiligen drei Vedas und nur dann und wann einen lüsternen Blick hinüberwerfen nach der tanzenden Bajaderenwelt; jene einsamen Büßer des Begriffs, die, alle neun Öffnungen des Leibes wohl verschließend, damit die falsche Maja nicht in sie komme, immer wieder von vorn das eintönige Om! erklingen lassen und nicht sehen, daß Brahmas Reich vorüber ist und Wischnu schon auf dem Feigenblatte über die Gewässer fährt zur neuen Weltschöpfung.«

Das war zwar dialektisch gedacht, aber dennoch fehlte hier noch jener »historische Scharfblick« der tiefer sah und hinter den alten Brahmanen der Logik die Produktionsbedingungen suchte, aus denen sowohl die französisch-deutsche Aufklärung, wie die alten und neuen Brahmanen, wie auch Koeppen und Marx selbst, ihre Logik schöpften.

Es dauerte noch mehrere Jahre, bis Marx und Engels zu dieser historisch-materialistischen Einsicht kamen. Aber wenigstens hatte Marx von Hegel genug gelernt, um zu begreifen, daß der Zerfall einer philosophischen Schule nicht durch Angriffe auf den Begründer derselben, sondern aus dem Wesen dieser Philosophie selbst erklärt werden mußte. »Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dieses in seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, ist daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodation in seiner Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkommodiert, so haben seine Schüler aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein das zu erklären, was für ihn selbst die Form eines exoterischen Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben, und damit zugleich darüber hinausgegangen.« (Nachlaß, I, S. 113—114.)

Eben diesen Marxschen Rat haben wir Dietzgenianer treu befolgt. Wir erklären die Inkonsequenzen des engeren Marxismus aus der logischen Unzulänglichkeit des historischen Materialismus, der durch die Verbindung der engmaterialistischen Erkenntnistheorie mit der Hegelschen Dialektik zur Gesellschaftswissenschaft kam, aber weder das menschliche Bewußtsein noch den Universal-

zusammenhang zwischen dem Weltsein, Gesellschaftssein, und individuellen Sein, noch deren Zusammenfassung und Unterscheidung im Einzelbewußtsein klar darlegte, sondern im Einzelbewußtsein der engeren Marxisten unvermittelte Lücken ließ. Diese führten zu allerhand Inkonsequenzen, welche nicht scheinbar, sondern wirklich im Widerspruch mit der beanspruchten dialektischen Konsequenz des historischen Materialismus stehen, wofür wir uns Plechanow, Bauer, Mehring bereits einige unwiderlegliche Beweise geliefert haben. Namentlich ist die Inkonsequenz Bauers frappant, weil er dialektische Vorschriften ohne die Vorschriften einer dialektischen Erkenntnistheorie geben will, wodurch Plechanows »entschiedene Abwehrung« unseres Versuchs, Marx durch Dietzgen zu ergänzen, sich erweist als Abwehrung unseres Versuchs, sein inkonsequentes Denken durch ein konsequent materialistisches-dialektisches zu ergänzen. Doch handeln diese engeren Marxisten damit nicht inkonsequenter als es Marx und Engels selbst öfters getan haben. Das will ich hier nun noch näher belegen, indem ich die wesentliche Marxsche Bewußtseinsform aus dem engeren marxistischen Tatsachenmaterial konstruiere, ihre bestimmte Gestalt und Bedeutung nachweise, und damit zugleich beweise, daß die Dietzgenianer darüber hinausgegangen sind. Und wenn ich dabei den engeren Marxisten manchmal engmarxistisch ins Gewissen rede, so ist das nur »scheinbare Inkonsequenz« bei mir, weil ich mich in solchen Fällen nur an das engmarxistische Bewußtsein »akkommodiere«, was die engeren Marxisten freundlichst auf die Zulänglichkeit des innersten Wesens des Dietzgenismus zurückführen wollen, wenn sie eine solche Untersuchung vornehmen sollten. Damit stecke ich für Plechanow, Bauer, Mehring, und andere ein Licht auf, welches ich von Dietzgen empfangen habe und welches ich nun auf sie zurückstrahle, wogegen sie sich zwar eristisch sträuben mögen, was sie aber dialektisch weder verhindern noch widerlegen können.

In der Marxschen Doktordissertation wird weder eine historisch-materialistische, noch eine dialektisch-monistische Erklärung des Wesens des menschlichen Bewußtseins und seiner verschiedenen Formen versucht. Die Dissertation wirft zwar die Frage auf, woraus sich die bestimmten Formen erklären, welche das philosophische Bewußtsein zu verschiedenen Perioden annimmt, beantwortet die Frage aber nicht und verweist auf eine spätere zusammenfassende Arbeit über griechische Philosophie, die aber nie erschienen

ist. Der Kern der Dissertation ist ein Vergleich zwischen Demokrit und Epikur, der sich ganz innerhalb des Horizontes eines vorfeuerbachschen, idealistisch befangenen Junghegelianers bewegt, und die Frage vom Wesen der menschlichen Kopfarbeit und dessen weltdialektischer Rolle überhaupt nicht grundlegend anfaßt. Was Marx im Jahre 1865 von Proudhon schrieb, das hätte er später als weitschauender Denker beim Rückblick auf die Zeit dieser Doktordissertation mit den entsprechenden Vorbehalten für individuelle Verschiedenheiten im großen und ganzen von sich selbst sagen können: »Ich zeigte . . . ., wie wenig er in das Geheimnis der wissenschaftlichen Dialektik eingedrungen; wie er andererseits die Illusionen der spekulativen Philosophie teilt, indem er die ökonomischen Kategorien statt als theoretische Ausdrücke historischer, einer bestimmten Enwicklungsstufe der materiellen Produktion entsprechender Produktionsverhältnisse zu begreifen, sie in präexistierende, ewige Ideen verfaselt und wie er auf diesem Umwege wieder auf dem Standpunkt der bürgerlichen Ökonomie ankommt.« (Brief 1865, Elend der Philosophie, S. 27—28.)

Gegen die Illusionen der spekulativen Philosophie und die ewigen Ideen verhielt sich Marx zwar hier schon kritisch, doch war seine dialektische Methode noch im allgemeinen die Hegelisch-idealistische und die dialektischen Geheimnisse der materialistischen Wissenschaft waren ihm noch nicht erschlossen, selbst nicht in ihrer engmaterialistischsten historischen Fassung. Er stand, um einen annähernden Vergleich zu ziehen, etwa dort, wo Feuerbach stand, ehe er sich kritisch über den religiösen Horizont des radikalen Bürgertums in Deutschland erhoben hatte, oder wo Saint Simon stand, ehe er den weiteren Gesichtskreis der Arbeiterklasse erspäht hatte. Radikal bürgerlich, dem Materialismus zuneigend, aber doch noch idealistisch stark befangen; auf geschichtlichem Boden dialektisch, dank seiner Hegelschen Schulung, aber ohne materialistische Einsicht in die wirtschaftliche Unterlage und ohne klare Auffassung des menschlichen Bewußtseins: Das war die Stufe geistiger Entwicklung, welche Marx hier erreicht hatte. Daher untersuchte er auch nicht das innerste Wesen der Gassendischen Philosophie, um dessen Akkommodation zu erklären, sondern vergaß seine gute Einsicht diesem Philosophen gegenüber. Hätte er aber den Versuch zu einer solchen Erklärung damals gemacht, so hätte er noch nicht entdeckt, daß selbst das innerste Wesen einer gewissen Philosophie nicht immer gewisse Akkommodationen erklärt, sondern

daß sowohl die Akkommodation wie das innerste Wesen der Philosophie aus der historischen Gesamtlage erklärt werden müssen. Ein Vergleich zwischen Bayle und Gassendi hätte ihm sonst wohl näher gelegen als sein Vergleich zwischen Demokrit und Epikur. Und ein Vergleich von Bayle und Gassendi mit Descartes hätte sicherlich die Frage nahe gelegt, woher es kam, daß sich Gassendi und Descartes sehr der Kirche akkommodierten, während Bayle, wenn nicht direkt der Kirche, so doch ihrem Glauben, so scharf auf den Leib ging. Diese verschiedenen Akkommodationen können nicht aus dem inneren Wesen der Philosophie jener Denker, sondern müssen vorwiegend aus den gesellschaftlichen Verhältnissen der entsprechenden Produktionsperioden erklärt werden. Doch diese Untersuchung lag Marx damals noch nicht nahe.

Auch in seiner schriftstellerischen Tätigkeit bis zur offiziellen Unterdrückung der »Rheinischen Zeitung«, im März 1843, war Marx noch »ganz der Hegelianer, der im Staate die verkörperte Sittlichkeit und Vernunft sah«, so erzählt uns Mehring im Nachlaß, I, S. 180. Nur verherrlichte Marx nicht den bestehenden Staat, sondern machte »bitteren Ernst mit dem historischen Prinzip Hegels, dem Prinzip der fortschreitenden Entwicklung«. Dabei ging er auf Kant zurück, um in der Kantschen Philosophie »die deutsche Theorie der französischen Revolution« aufzudecken, ging aber auch gleichzeitig dank der Hegelschen Dialektik über Kant hinaus. »War Kants Auge stumpf gewesen für die historische Welt, ähnlich wie die französischen Revolutionäre nur eine verwerfliche Vergangenheit und eine vollkommene Gegenwart kannten, so hatte Hegels Dialektik den ganzen Reichtum der historischen Welt entfaltet, worin sich Marx tummelte, wie der junge Schwimmer im Meere.«

Indessen wußte Marx damals noch nicht, daß die Verwirklichung seiner idealen Welt »nicht dem Hegelschen Staate beschieden sei, sondern dem proletarischen Klassenkampfe.« (S. 183.)

Zwar kam Marx bei seinem publizistischen Kampfe gegen die feudale Reaktion und die kleinbürgerliche Beschränktheit »in die Verlegenheit, über materielle Interessen sprechen zu müssen, die in Hegels ideologischem System nicht vorgesehen waren«. (S. 184.) So kam er in seinem Artikel über Holzdiebstahl »hart an die Grenze des Sozialismus«, aber er überschritt diese Grenze nicht. »Man darf sich darüber nicht täuschen lassen durch einige Sätze, die sozialistisch klingen.« (S. 184—185.) Denn »wie in Hegels Rechts-, so lebte Marx auch noch in Hegels Staatsphilosophie.

Er leitete die zügellose Ausbeutungssucht des rheinischen Landtags aus dessen feudalem Charakter ab, nicht aber aus dem Charakter der kapitalistischen Gesellschaft; er wußte noch nicht, daß in dem Hegelschen Staate, der im wesentlichen der konstitutionelle Staat war, ebenfalls ‚der Waldeigentümer über den Menschen', die ‚unsittliche, unverständige und gemütliche Abstraktion einer bestimmten Materie' über die ‚ganze Staatsvernunft und Staatssittlichkeit' siegen werde.« (S. 185.)

Natürlich war Marx in Bewußtseinsfragen erst recht ein Hegelianer, und wo er solche streifen mußte, behandelte er sie ganz im Geiste der von Plechanow so hoch verehrten Hegelschen Logik. Daher schrieb Marx auch in seinen »Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion« unter anderem: »Die Untersuchung der Wahrheit, die von der Zensur nicht gehindert werden soll, ist näher qualifiziert als eine ernsthafte und bescheidene. Beide Bestimmungen weisen die Untersuchung nicht auf ihren Inhalt, sondern vielmehr auf etwas, das außer ihrem Inhalt liegt. Sie ziehen von vornherein die Untersuchung von der Wahrheit ab, und schreiben ihr Aufmerksamkeit gegen einen unbekannten Dritten vor. Die Untersuchung, die ihre Augen beständig nach diesem durch das Gesetz mit einer gerechten Irritabilität begabten Dritten richtet, wird sie nicht die Wahrheit aus dem Gesicht verlieren? Ist es nicht erste Pflicht des Wahrheitsforschers, direkt auf die Wahrheit loszugehen, ohne rechts oder links zu sehen? Vergesse ich nicht die Sache zu sagen, wenn ich noch weniger vergessen darf, sie in der vorgeschriebenen Form zu sagen?« (S. 145.)

Hier haben wir zwar eine Unterscheidung zwischen Forschung und Darstellung der Resultate derselben, aber noch nicht die klare Betonung des Unterschiedes zwischen induktiver Forschung und aposteriori Darstellung ihrer Resultate, wie wir sie später im »Kapital« finden. Daß die Hegelsche Logik nicht konsequent dialektisches Denken fordert, sieht man hier schon an der Fragestellung, denn später hat Marx wohl eingesehen, daß man induktiv forschen und doch die Resultate der Forschung in einer vorgeschriebenen Form darstellen kann, ohne der Wahrheit Gewalt anzutun. Daß aber auch im engeren Marxismus diese Frage noch nicht klar erfaßt worden ist, haben wir bereits an jenem Zitat aus dem Engelsschen »Anti-Dühring« gesehen, in welchem es hieß, daß man sich von der Grundtatsache des Seins entfernen könne beim Nachdenken über den Zusammenhang zwischen Sein und Denken. Und was

die Bewußtseinsfrage selbst betrifft, so beantwortet Marx dieselbe hier so, wie sie der engmarxistisch geschulte Bauer noch im Jahre 1907 beantwortete: »Die erkenntnistheoretische Kritik hat der Wissenschaft keine Vorschriften zu machen.« Zwar ist diese Ansicht nicht offen ausgesprochen, sie liegt aber im Hinterhalt, wenn Marx gegen die feudal-absolutistische Vorschrift für die Bewegungen seines junghegelschen Bewußtseins den Einwand erhebt, daß man dem Bewußtsein keine Vorschriften für die Wahrheitsforschung machen dürfe.

Hier standen sich nun in der Tat zwei Bewußtseinsformen, nämlich die bureaukratisch-feudale ohne »bewußte« Erkenntnistheorie und die radikal-junghegelsche mit einer »bewußt« idealistischen Erkenntnistheorie, feindselig gegenüber und machten einander Vorschriften, denen es auf beiden Seiten an konsequenter Dialektik mangelte. Als dialektischer Monist muß ich indessen gegen diese junghegelsche wie gegen die zurückgebliebene engere marxistische Erkenntnistheorie, wie sie sich bei Bauer zeigt, den Einwand erheben: Eine dialektisch-materialistisch »bewußte« Erkenntnis versteht es, die Verschiedenheiten und Gleichheiten der Zusammenhänge im Kopf zu behalten, neben der unwesentlichen Form den wesentlichen Inhalt n i c h t zu vergessen, und das Gedächtnis so zu stählen, daß es diese Vorschrift auch konsequent befolgen kann. Das wußte Marx damals trotz seiner Hegelschen Logik noch nicht, obgleich diese nach Plechanows Meinung dialektische Gegensätze »viel besser, ausführlicher und tiefer« löst als die Dietzgensche. Indesssen sehen wir hier bei Marx selbst, daß sogar die fortgeschrittenere junghegelsche Logik nur sehr schwach dialektisch war, und an Bauer und Plechanow haben wir leider infolge unserer Aneignung unwiderleglichen Tatsachenmaterials zur Einsicht kommen müssen, daß sogar die engere marxistische Logik, welche bekanntlich eine Verbesserung der Hegelschen sein soll, im Vergleich mit der Dietzgenschen sehr arm ist. Das hindert indessen den Genossen Plechanow nicht, die Negation der Negation in den Grund zu rennen, die Wahrheit wieder auf den Kopf zu stellen, und zu behaupten, daß es sich umgekehrt verhält, nämlich daß Dietzgens »Briefe über Logik« im Vergleich mit Hegels »Logik« außerordentlich arm sind. Dieses »außerordentlich arm« ist direkt dem Marxschen Urteil über Feuerbach nachgebetet. Überhaupt beweist Plechanows dialektische Armut schlagend, daß eine unausgearbeitete materialistische Erkenntnistheorie die engmarxistische Erkenntnis nicht dialektischer

machen kann, wie eine ausführlich ausgearbeitete idealistische Erkenntnistheorie ihrerseits die Hegelschen Bewußtseinsformen.

Selbst wenn die engere marxistische Erkenntnistheorie aber bis ins Kleinste ausgearbeitet worden wäre, würde sie bei einem Kopfe wie dem Plechanowschen »wohl wahrscheinlich« nur eine sehr unvollkommene dialektische Praxis gezeitigt haben. Denn wie weit eine theoretische Erkenntnis (mit oder ohne »bewußte« Erkenntnistheorie) in jedem persönlichen Falle zur praktischen Durchführung kommt, hängt nicht nur ab vom Dasein dieser Erkenntnis im Bewußtsein, sondern auch von dem Grade der geistigen Freiheit, d. h. von dem Grade der Herrschaft, welches das so bewußte Bewußtsein über seine gesellschaftlich-kosmischen Elemente ausübt.

Bei seiner Absage an die »Freien« im November 1842, zeigte Marx noch keine Spur einer dialektisch-materialistischen Einsicht in die kosmisch-sozialen Zusammenhänge der menschlichen Bewußtseinselemente. Ganz idealistisch-teleologisch erklärt er vielmehr in seinem Artikel vom 25. November in der »Rheinischen Zeitung«: »Der Skandal und die Polissonnerie müssen laut und entschieden in einer Zeit desavouiert werden, die ernste, männliche und gehaltene Charaktere für die Erkämpfung ihrer erhabenen Zwecke verlangt.« Man kann aber sehr wohl ernsthaft revolutionär sein und dabei doch lustige Streiche treiben. Marx selbst hat ja auch noch viel später Laternen in London eingeworfen, zum würdigen Abschluß eines heiter verbrachten Bierabends. Anstatt also mit Ruhe den »Freien« zu sagen, daß man eine Nation nicht durch Gassenjungenstreiche befreien kann, was die »Freien« selbst ebensogut wußten, würde ein dialektisch-materialistis»h Denkender vielmehr die bürgerliche Befangenheit und mangelnde historische Einsicht der »Freien« aufgedeckt haben, um ihnen klar zu machen, daß sie trotz ihrer radikalen Flausen so wenig »frei« waren, daß sie vielmehr im Banne des bürgerlichen Denkens standen und reaktionär statt revolutionär auf den Gang der Geschichte reagierten. So weit sah Marx aber damals noch nicht. Seine Kritik an den Gebrüdern Bauer kam später, und als sie kam, blieb sie in der Erkenntniskritik auch wieder hinter den Anforderungen einer dialektischen Erkenntnis zurück, und mußte unter den obwaltenden Umständen als unvollkommen dialektisches Bewußtseinsprodukt zutage treten.

Hier wie dort blieb die Frage offen: Warum ist der eine seinem Temperament nach zu dummen Streichen aufgelegt, während der andere zu gemessenem Betragen neigt? Und welchen Einfluß

hat es auf die Geschichte einer Bewegung, wenn gewisse Leute mit einem gemessenen Charakter gewisse andere Leute mit affigem Charakter »desavouieren«? Und inwiefern haben Fragen des Temperaments mit Fragen wissenschaftlichen Bewußtseins etwas zu tun? Und wie verhalten sich diese Fragen zur Frage der Willensfreiheit? Die Lösung dieser Fragen konnte weder von der Hegelschen noch von der engeren marxistischen Logik unternommen werden, weil es sich dabei um Bewußtseinsfragen handelt, deren Elemente von der gesellschaftlichen Entwicklung weder in letzter Instanz erzeugt noch immer und überall vorwiegend bestimmt werden.

Zudem wurde Marx nicht nur durch seine bisherige Entwicklung verhindert, tiefer und ausführlicher in die Erkenntnistheorie einzudringen, sondern überhaupt von der Philosophie hinweg und nach der Ökonomie und Geschichte hingedrängt. Einmal verleidete ihm die philosophische Phrasenhaftigkeit der »Freien« den Geschmack an philosophischen Fragen, zweitens stand das Niveau der offiziellen Philosophie in Deutschland sehr tief, und drittens wies ihn die Polemik mit der »Augsburger Allgemeinen Zeitung« direkt auf das Studium des Sozialismus und Kommunismus hin. Erst Feuerbachs »Wesen des Christentums« und noch mehr dessen »Thesen zur Reform der Philosophie«, brachten die schlummernde philosophische Ader bei Marx zum kurzen Aufflackern, aber schon war die Neigung zur Ökonomie und Geschichte überwiegend bei ihm geworden.

Während Marx noch versuchte, die praktischen Tagesfragen mittels Hegelscher Dialektik zu bewältigen, war der französische Sozialismus schon zum Tagesgespräch deutscher Zeitungsleser geworden. »Der Saint-Simonismus hatte schon in den dreißiger Jahren eine kleine Literatur erzeugt; vom Fourierismus gab Churoa im Jahre 1840 eine deutsche Darstellung . . . . . Auf einem Gelehrtenkongreß, der im Herbste 1842 in Straßburg stattfand, und von Frankreich wie Deutschland zahlreich beschickt worden war, wurden die Theorien des französischen Sozialismus sogar schon offiziell diskutiert.« (Mehring, Nachlaß I, S. 186.)

Außerdem wurde Marx bei der Besprechung praktischer Tagesfragen in der Rheinprovinz direkt auf den Sozialismus hingewiesen. »Marx hätte noch den vierten Artikel, über die feudalen Gelüste des Jagdeigentums, mit Hegelscher Rechts- und Staatsphilosophie bewältigt, nicht aber mehr den fünften Artikel, der die Parzellierungsfrage behandeln sollte; . . . . . es war unmöglich, ihr

auf den Grund zu gehen, ohne sich mit dem Sozialismus auseinanderzusetzen.« (S. 187.)

Die Notwendigkeit eines gründlichen Studiums des französischen Sozialismus trat also an Marx in verschiedenen unabweisbaren Formen heran, und diese Formen drängten vorläufig von Erkenntnistheorie und Weltdialektik fort und nach Ökonomie und Geschichte hin. Eine zusammenfassende Erforschung und Darstellung dieser verschiedenen Gebiete in bewußt dialektischer Weise ergab sich hier aus der Marxschen Gedankenarbeit noch nicht. Daher übersah auch Marx den Hauptangriff der »Augsburger Allgemeinen Zeitung«, nämlich den Einwand, »daß sozialistische Agitationen in einem kapitalistisch noch so unentwickelten Lande, wie Deutschland damals war, eine sehr zweischneidige Sache seien«. Das war ein Gedanke, den er später, wie Mehring sagt, selbst oft genug »in rationellerer Form« vertreten sollte. Gerade dieser Gedanke drehte sich aber nicht nur um das Wachstum wirtschaftlicher Produktionsverhältnisse, sondern auch um das Wachstum der Proletarier- und Kapitalistengeister unter diesen sich entwickelnden Verhältnissen. Der Zusammenhang zwischen beiden verlangte gebieterisch nach einer dialektischen Erkenntnistheorie. Diese kam indessen nicht von der engeren marxistischen Seite. Das ist umso bemerkenswerter, als nach Mehrings eigener Ansicht das Schwergewicht der Marxschen Kundgebung im Artikel »Über Kommunismus« so »ganz nach der persönlich-psychologischen Seite liegt« (S. 191), und als dieser Artikel uns Marx »in heller Beleuchtung am großen Scheidewege seines Lebens« zeigt.

Die geistige Entwicklung von Marx führte von hier ab zur Darstellung der dialektischen Zusammenhänge in der wirtschaftlichen Entwicklung, ließ aber auf der einen Seite die Darstellung dieser Zusammenhänge in der geistigen Entwicklung von Individuen und Klassen, auf der anderen Seite die Darstellung dieser beiden Entwicklungsgruppen im Weltzusammenhang, unausgearbeitet. Daher ist auch stets eine Kluft zwischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik im engeren Marxismus geblieben, weil zwar das gesellschaftliche Bindeglied zwischen beiden, aber nicht diese beiden dialektischen Pfeiler, vollendet wurden. Einsam, unvermittelt, steht das Riesengebäude der engeren marxistischen Gesellschaftsdialektik im Strom der Zeit, ohne Überbrückung der klaffenden Lücken, welche es von der Geistesdialektik auf dem einen, von der Dialektik des Weltseins auf dem anderen Ufer trennen.

Daß die Marxsche Dialektik an diesem Punkte noch keine Naturdialektik war, darüber darf man sich durch einige täuschende Anklänge ebensowenig irreführen lassen, wie durch die sozialistischen Anklänge, welche man hier bei ihm findet. Es ist trotz aller scheinbaren natürlichen Einsicht doch immer noch die idealistische Methode, welche in der Natur nur die Veräußerlichung der Idee sieht, die sich in Sätzen wie den nachfolgenden »veräußerlicht«: »Es ist bekannt, daß die Griechen in den ägyptischen, lybischen, sogar den scythischen Göttern ihren Apollo, ihre Athene, ihren Zeus wiederzuerkennen glaubten, und das Eigentümliche der fremden Kulte als Nebensache übersahen . . . . . Allein wie gänzlich irrig ist es nun, über der Einheit den Unterschied zu vergessen und gar eine bestimmte Art zum Maß, zur Norm, zur Sphäre der anderen Art zu machen? . . . . Wie verkehrt wäre nicht die Forderung, der Löwe solle sich nach den Lebensgesetzen der Polypen einrichten? Wie falsch würde ich den Zusammenhang und die Einheit des körperlichen Organismus fassen, wenn ich schlösse: weil Arme und Beine nach ihrer Weise tätig sind, müssen Aug' und Ohr, diese Organe, die den Menschen von seiner Individualität losreißen, und ihn zum Spiegel und zum Echo des Universums machen, ein noch größeres Recht der Tätigkeit haben, also eine potenzierte Arm- und Beintätigkeit sein?« (S. 248—249, passim.)

Allerdings sieht man hier, wie recht Engels hatte, wenn er den Hegelschen Idealismus einen verkappten Materialismus nannte, obgleich dieser Idealismus wohl das geschlossenste idealistische System in der Geschichte der Philosophie darstellt. Es liegt überhaupt im Wesen jedes Idealismus, eine »auf den Kopf gestellte« wirkliche Welt zu verhimmeln, also verdrehter Materialismus zu sein. Und jeder idealistische Philosoph verrät diese Tatsache durch ähnliche Anklänge an die Naturdialektik, wie sie sich hier bei Marx aus der Hegelschen idealistischen Dialektik ergeben.

Wer aber aus solchen Sätzen schließen wollte, Dietzgen habe sein Licht von Marx empfangen, der müßte logischerweise zugeben, daß dies ein Hegelsches, nicht ein marxistisches Licht war, und müßte außerdem beweisen, daß Engels im Unrecht war, wenn er behauptete, Dietzgen habe die materialistische Dialektik sogar unabhängig von Hegel entdeckt. Außerdem aber wird eine solche Annahme von vornherein durch die einfache Tatsache widerlegt, daß diese Marxschen Artikel zur Zeit, in der sich Josef Dietzgen

philosophisch bildete, verschollen waren und erst nach seinem Tode wieder aus dem Schutt der Vergangenheit hervorgeholt und veröffentlicht wurden.

Zudem steckt in der obigen hegelisch-marxschen Dialektik noch ein gutes Teil von Antidialektik, welches sich bei Dietzgen nicht findet. Gewiß sind die Augen der Spiegel und die Ohren das Echo des Universums. Aber diese Organe sind nicht die einzigen, welche den Menschen »von seiner Individualität losreissen«. Dieser Marxsche Gedanke ist noch reichlich unklar. Der Mensch hat überhaupt keine Individualität, die sich vom Universum losreissen läßt, oder von der er losgerissen werden könnte, um mit dem Universum verbunden zu werden. Viele Menschen haben allerdings die Einbildung, daß eine solche nicht-universale Individualität existiert. Man kann sie also wohl von dieser Einbildung losreissen, um ihnen den »ewig« bestehenden Universalzusammenhang ihrer Persönlichkeit ins Bewußtsein zu bringen. Hände und Füße sind aber ebensogut Universalorgane wie Augen und Ohren, sind ebenso wie diese das Resultat einer langen biologischen Entwicklung aus »unorganischen« Uranfängen, und bestehen noch heute aus umgewandeltem Urmaterial, ebenso wie der ganze Menschenkörper, der das heutige kosmische Material chemisch-physikalich umbildet. Und nun erst das Denkorgan, dieses mit Recht von Dietzgen ein Universalorgan genannte menschliche Organ, welches das universalste menschliche Universalorgan ist, weil alle anderen Organe ihm das Sinnesmaterial zuleiten müssen, aus dem es Gedanken macht! Es wird in diesem Zusammenhang von Marx gar nicht erwähnt, obgleich es gerade das spezielle Universalorgan ist, durch welches der Mensch seine Eigenart in der Logik ausdrückt! Wer also Augen und Ohren im Vergleich mit den anderen Körperorganen zu dialektischen Beispielen zu verwerten sucht, ohne dazu das universalste menschliche Organ mit einer Silbe zu erwähnen, der zeigt, wie schwach es mit seiner Dialektik bestellt ist.

Gerade diese dialektischen Schwächen sind bei Marx, Engels und ihren Urjüngern trotz allen proletarischen Klassenbewußtseins und trotz aller historisch-materialistischen Dialektik nachgeblieben, so daß ein Mann wie Plechanow heute noch in Dietzgen seinen Gott Marx wiederzuerkennen glaubt, allerdings nur da, wo er »das Eigentümliche des fremden Kultes als Nebensache übersieht«, und wo er dieses Eigentümliche nicht etwa bei antiken oder jungkapitalistischen Philosophen wiederzuerkennen glaubt. Daher verfährt er

auch immer noch so »irrig«, über der Einheit von Marx und Dietzgen deren Unterschied zu übersehen. Und um der engmarxistischen Dialektik die Krone aufzusetzen, verfahren Mehring, Plechanow, Bauer und ihresgleichen dann gegen die unliebsamen Schriften der Dietzgenianer wie die altpreußische Zensur gegen Marx verfuhr. Sie bestellen sich selbst als Zensoren und erlassen Unterdrückungsedikte gegen uns zur Verteidigung der engmarxistischen Rede- und Preßfreiheit. Diese Arten der Freiheit hat Marx in dem eben zitierten Artikel grell beleuchtet, noch ehe er »unser« Marx war, und es wäre sehr zu wünschen, daß etwas von diesem Marxschen Lichte auf die engmarxistischen Zensoren in der heutigen internationalen Sozialdemokratie gefallen wäre, welche durch ihr bloßes ipse dixit die Schriften ihrer Parteigenossen entweder als »rein« in den engmarxistischen Literaturhimmel aufnehmen, oder als »unrein« in den ditto Höllenrachen hinabstoßen. Hiermit will ich natürlich einer reinlichen Scheidung zwischen Klarheit und Unklarheit des Denkens nichts in den Weg legen, sondern dieselbe vielmehr fördern, namentlich bei unseren engmarxistischen Zensoren und deren geistigen Wahlverwandten.

Mehring meint einmal, daß sich zu dem verachteten Zensurhandwerk meist nur »traurige Gesellen« hergaben. Nach dem unerforschlichen Ratschluß engmarxistischer Logik ohne dialektische Vorschriften wird dieses Handwerk jetzt im engeren Marxismus als ehrenvolles Amt im echten Augurenstil verwaltet. Die wissenschaftliche Untersuchung und Besprechung wird durch die einfache dogmatische Behauptung verdrängt, und als gut gilt nur, was der Herr Augur dafür gelten lassen will und seinen gläubigen Anhängern als koscher empfiehlt. Alles übrige aber rät man, auf den bloßen dogmatischen Befund des Ratgebers hin einfach zu überschlagen, wodurch man klar beweist, daß einen der engmarxistische historische Materialismus noch lange nicht vor der Gefahr schützt, »die Darstellung dem praktischen Interesse anzupassen, das man in der Gegenwart verficht«. Im Gegenteil, dieser Gefahr erliegen hochgeschätzte Genossen in nächster Nähe Kautskys fortwährend, ohne daß sein historischer Scharfblick etwas davon merkt.

Die engmarxistische Logik wird mir diese Stelle wohl wahrscheinlich als boshaften Hieb auslegen. Es liegt darin ein Hieb nur für diejenigen, welche sich betroffen fühlen. Und nur diejenigen können sich getroffen fühlen, welche so gehandelt haben. Wenn diese durch Aufschreien verraten, daß sie getroffen sind,

so beweist das hauptsächlich, daß ich hier eine historische Tatsache festgenagelt habe, welche für die Beurteilung der inkonsequenten engmarxistischen Dialektik von Wert ist. Das ist es, worauf es mir hier hauptsächlich ankommt, nicht aber auf den persönlichen Hieb, der darin für gewisse engere Marxisten liegt. Ist es aber nicht Tatsache, so können mir meine Gegner am wirkungsvollsten dadurch entgegen treten, daß sie mir hier eine Unwahrheit nachzuweisen versuchen. Das erwarte ich in aller Ruhe.

Man könnte auch Schlüsse für die Inkonsequenz der engmarxistischen Logik aus dem Faktum ziehen, daß es gerade die engeren Marxisten gewesen sind, welche mit historisch-materialistischem Gusto über die kurzsichtige Behördenpolitik gespöttelt haben, die Bücher verbietet, aber einerseits nicht die Macht hat, ihr Verbot durchzusetzen, andererseits gerade durch dieses Verbot solche Bücher für die davor Gewarnten interessant macht und dadurch die Verbreitung der verhaßten Ideen fördert. Sollte die Entwicklung von Leuten, welche wie die sozialistischen Parteigenossen zur geistigen Selbständigkeit erzogen werden, etwa den engmarxistischen Bücherverboten gegenüber umgekehrt reagieren? Haben die engmarxistischen Auguren etwa mehr Macht ihren Spleen gegen unliebsame Bücher durchzusetzen als preußische Behörden? Werden sich selbständige Genossen nicht gegen die von den engmarxistischen Zensoren beliebte anmaßende Bevormundung auflehnen und die so unmarxistisch-parteiisch behandelten Bücher erst recht lesen? Wird nicht die engmarxistische Zensur, gerade wie die preußische, das Gegenteil von dem bewirken, was sie beabsichtigt? Die einzige wirksame Zensur ist wissenschaftliche Überwindung, wie uns die engeren Marxisten selbst oft genug versichert haben. Warum haben sie das uns gegenüber vergessen?

Eben weil wir Dietzgenianer in dieser Hinsicht konsequenter sind, versuchen wir auch nicht, Plechanow und seinesgleichen zu unterdrücken, sondern bemühen uns, ihre Schriften möglichst zu verbreiten, obgleich wir ihnen auf den Spezialgebieten der Philosophie Opposition machen. Darum veröffentlicht Eugen Dietzgen die Philippika Plechanows, darum sage ich in Amerika zu meinen Genossen: Studiert Kautsky, studiert Mehring, studiert Plechanow! Das ist auch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem engeren und weiteren Marxismus, und dieser Unterschied wirft auf die geistige Freiheit der Bekenner beider Richtungen, wie auf deren Achtung vor der geistigen Freiheit anderer, ein

Licht, welches wir sicherlich nicht von den engeren Marxisten empfangen haben.

Eine nähere Untersuchung der Theorie und Praxis gewisser engeren Marxisten auf diesen Punkt hin ist dialektisch eigentümlich erleuchtend. Da lesen wir bei Kautsky auf einer Seite die folgende Ansicht: ». . . Ist man so weit gekommen, sich einmal für einen Standpunkt zu entscheiden — — — und so weit ist jeder, der Sozialdemokrat wird, — — — dann hat man vor allem die Aufgabe, sich über diesen Standpunkt völlig klar zu werden, alle Konsequenzen zu durchdenken, die sich von ihm aus ergeben, diejenigen Werke durchzuarbeiten, die ihn am gründlichsten beleuchten.« (Neue Zeit XXVI, Band 1, Nr. 20, S. 711.) Hier entscheidet man sich also für einen Standpunkt, ehe man denselben völlig durchdacht hat. Das trifft in der Tat auf die engeren Marxisten in Sachen des Dietzgenismus zu. Kautsky fährt unmittelbar fort: »Hat man sich zu völliger Klarheit über den eigenen Standpunkt durchgerungen, dann kann man daran gehen, ihn selbständig anzuwenden zur Erkenntnis der Wirklichkeit und ihn zu messen an anderen Standpunkten. Da kann es wohl vorkommen, daß der zuerst gewählte Standpunkt einen nicht befriedigt, daß man nach einem anderen sucht, in den man sich, wenn man ihn gefunden hat, dann ebenso wieder einarbeiten muß, wie in den zuerst angenommenen.« (Ebendaselbst.) Auch hier kommt man wieder zu einem neuen Standpunkt, den man einnimmt, ohne sich völlig klar darüber geworden zu sein.

Getreu nach dieser aprioristischen Methode verfährt denn auch Mehring, wenn er schreibt: »Es ist anzuerkennen, daß Plechanows eingehende Kritik in dem letzten polemischen Teil (von Erkenntnis und Wahrheit) wörtlich abgedruckt worden ist«, aber weil auch verschiedene Dietzgenianer in diesem polemischen Teile zu Worte kommen und Plechanows sogenannte eingehende Kritik als haltloses Tintenprodukt entlarven, darum denkt Mehring, »dieser polemische Teil wäre also besser fortgeblieben, indessen kann ihn ja jeder Leser überschlagen.« (Neue Zeit, XXVI, Bd. 2, Nr. 38, S. 432.) Wie bei dieser Methode der Forschung irgend ein Leser zu einem neuen Standpunkt kommen soll, wenn er sich mit dem engeren marxistischen nicht mehr befriedigt fühlt, ist ein Problem, welches nur in der oben von Kautsky angenommenen Manier zu lösen ist, d. h., der Leser muß einen neuen Standpunkt einnehmen, ehe er sich völlig über denselben klar geworden ist durch vor-

herige Durcharbeitung des neuen Materials. Kautsky findet aber selbst wenige Sätze nach den oben zitierten, daß diese Art des Forschens zu nichts führt, indem er meint: »Wer dagegen, ehe er einen festen Standpunkt eingenommen hat und zu völliger Klarheit über ihn gekommen ist, sich zwischen den verschiedensten Standpunkten wahllos umhertreibt, wird nie zu einer konsequenten, methodischen Lebensarbeit kommen.« Sehr richtig! Um aber zu einem festen Standpunkt zu kommen, ist es nötig, erst sein Problem gründlich aufzuhellen, und nicht diese gründliche Geistesarbeit vorzunehmen, nachdem man einen bestimmten Standpunkt gegen den neuen Standpunkt schon eingenommen hat, wie es die engeren Marxisten ausnahmslos mit dem Dietzgenismus gemacht haben. Kautsky meint gegen David, dieser verrate »eine merkwürdige Mißachtung des menschlichen Geistes, wenn er glaubt, ein gründliches Durchdringen des eigenen Standpunktes mache unfähig, die Eigenart anderer Standpunkte zu begreifen« (Ebendaselbst). Da stimme ich Kautsky zwar bei, muß mich aber angesichts des Verhaltens der engeren Marxisten gegen uns doch der Skepsis hingeben, ob sie ihren Standpunkt wohl gründlich durchdrungen haben. Und eben diese Skepsis brachte mich an einen Wendepunkt, der zum Studium und zur gründlichen Durchdringung der Dietzgenschen Schriften führte, wodurch ich befähigt wurde, den mich nicht befriedigenden engmarxistischen Standpunkt zu verlassen und den dietzgenschen einzunehmen, von welchem aus ich sehen kann, daß solche Inkonsequenzen wie die eben bei Kautsky und Mehring nachgewiesenen darauf zurückzuführen sind, daß Marx am großen Wendepunkt seines Wachstums von Erkenntnistheorie und Weltdialektik hinweg in die Ökonomie und Geschichte gedrängt wurde.

Ich will mit diesen Andeutungen natürlich keineswegs einer wahllosen und unsystematischen Lektüre wissenschaftlicher Schriften das Wort reden, oder mich etwa mit David identifizieren in seiner Ansicht, daß die engeren Marxisten bei ihren Anweisungen, wie wissenschaftlich ungeschulte Genossen den Sozialismus am besten studieren könnten, »die Methode der allein seligmachenden Kirche« befolgen, indem sie »dem Schüler die Grundlagen als absolute Wahrheiten« einhämmern, in der Hoffnung, daß ihnen dann »kritische Ketzereien nichts mehr anhaben können«. Ein Lehrer hat immer einen gewissen Standpunkt durchgearbeitet, wenn er einen Schüler darüber belehren will, wenigstens ist das der Fall bei den sozialistischen Lehrern, welche durch die allgemeine Zu-

stimmung der Masse der Parteigenossen als solche anerkannt sind. Und wissenschaftlich Ungeschulten gegenüber ist sicherlich eine leitende Denkerseele berechtigt und verpflichtet, nach bestem Wissen und Wollen Fingerzeige für die Erreichung des vom Lehrer als zufriedenstellend empfundenen Standpunktes zu geben. Anders kann David auch nicht vorgehen, wenn er eine Schule von Denkern seiner Richtung großziehen will. Ich stimme also Kautsky durchaus zu, wenn er gegen David anführt, daß dessen Kritiker im »Vorwärts« mit Recht bemängelt habe, bei David fehle ein Hinweis darauf, daß »der Schüler erst fest sein muß in den Grundlagen, ehe er sich auf das strittige Gebiet begibt.« Wer strittige mathematische Fragen erörtern will, muß gewiß erst die Elemente der Mathematik bewältigt haben. Wer strittige sozialistische Fragen gewinnbringend diskutieren will, muß die elementaren Grundlagen des wissenschaftlichen Sozialismus kennen. Und niemand ist besser in der Lage, die zur Erwerbung einer solchen elementaren Grundlage passendsten Schriften auszuwählen, als diejenigen Genossen, welche ein Menschenalter hindurch treu und erfolgreich an der Ausbreitung dieser Grundlagen gearbeitet haben, wie es Kautsky, Mehring, und andere engere Marxisten zweifellos getan haben. Eben weil ich dieses Verdienst meiner engeren marxistischen Genossen unumwunden anerkenne, habe ich gar nichts dagegen, wenn Kautsky in dem oben zitierten Artikel eine von Otto Bauer aufgestellte Bücherliste empfiehlt, in der seine (Kautskys) eigenen Schriften einen ganz hervorragenden Platz einnehmen. Diese Selbstempfehlung ist in vorliegendem Falle durch die ganze Sachlage als selbstverständlich geboten.

Wogegen ich mich hier wende, ist vielmehr die engmarxistische Inkonsequenz, welche nicht einsehen will, daß man, um strittige philosophische Fragen fruchtbringend erörtern zu können, auch erst sich einen festen philosophischen Standpunkt durch vorheriges gründliches Studium marxistischer Philosophie aneignen muß.

Gerade in philosophischer Hinsicht ist das von Bauer und Kautsky empfohlene marxistische Urmaterial wie gewöhnlich sehr unzulänglich. Die Philosophie ist in demselben echt engmarxistisch wieder als rein sekundäre Frage behandelt. Dort wird nur die kleine Schrift von Engels über »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« angeführt. Diese Broschüre ist das einzige Werk, welches angehende Schüler des Marxismus über den Boden aufklären soll, »den einerseits die Entwicklung der bürgerlichen Wissenschaft und Philosophie und andererseits die

kritischen Leistungen des älteren utopistischen Sozialismus urbar gemacht haben; sie lehrt uns die historischen Wurzeln, aber auch die unterscheidende Eigenart des von Marx begründeten proletarischen Sozialismus kennen.« (S. 709.)

Nun behandelt aber diese Schrift die philosophischen Seiten des wissenschaftlichen Sozialismus noch weit stiefmütterlicher als ihr großes Original, der »Anti-Dühring«. Dieser ist in der von Kautsky empfohlenen Bauerschen Aufstellung ebensowenig erwähnt, wie die Engelssche Schrift über »Feuerbach« oder Plechanows »Beiträge zur Geschichte des Materialismus«, obgleich diese Werke im ganzen weit volkstümlicher geschrieben und leichter faßlich sind, als die meisten von Bauer erwähnten ökonomisch-historischen Schriften. Wie notwendig aber grundlegende philosophische Elementarschriften dem Marxismus sind, ersieht man aus der dem Kautskyschen Artikel unmittelbar vorausgehenden Antikritik Gustav Ecksteins gegen Rickert betitelt »Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts«. Eckstein sagt dort treffend über die Neukantianer (S. 707): »Die Entwicklungslehre, welche das Denken des letzten Jahrhunderts revolutioniert hat, ist an ihrer Erkenntniskritik nicht nur spurlos vorübergegangen, sondern diese Schule ist bewußt von Kant abgewichen, um sich gegen das Eindringen des evolutionistischen Geistes zu wehren.« Und auf der folgenden Seite führt Eckstein gegen Rickert an: .... »daß die psychologischen Gründe, welche Marx und Engels zur Aufstellung ihrer Theorie geführt haben, etwas ganz anderes sind, als die Theorie selbst, kann einem Denker wie Rickert doch nicht entgangen sein. Und doch faßt er diese Theorie so auf, daß er behauptet, der erhoffte Sieg des Proletariats über die Bourgeoisie sei der absolute Wert, nach dem die ganze Theorie entwickelt sei, und da sich dieser Kampf in erster Linie um wirtschaftliche Güter drehe, sei nun das wirtschaftliche Leben als die Hauptsache überhaupt aufgefaßt, als das ‚eigentlich Wirkliche', während dem ganzen übrigen Kulturleben nur eine Existenz geringeren Grades zugestanden werde. Nachdem Rickert so den Sinn der ökonomischen Geschichtstheorie in sein Gegenteil verdreht hat, kann er dann fragen, ob denn der Sieg des Proletariats wirklich das absolute Gut darstelle, eine Frage, deren Bejahung er mit einer etwas pharisäischen Wendung für ‚von vornherein nicht sehr wahrscheinlich' erklärt. Es ist freilich nicht schwer, eine Lehre zu widerlegen, wenn man zuerst ihren Sinn nach eigenem Gutdünken in sein Gegenteil verkehrt hat.«

Diese Rickertsche Methode ist, wie wir schon mehrfach gesehen haben, auch die auf Grund ökonomischer Einsicht von Plechanow und anderen gegen Dietzgen und seine Schüler beobachtete. Über die psychologischen Gründe, welche Marx und Engels zu ihren Theorien geführt haben, kann man aber ohne dialektisch ausgearbeitete Erkenntnistheorie nichts Überzeugendes vorbringen, und daher ist auch die engere marxistische Literatur sehr arm an überzeugendem Material darüber. Ich werde hier dieses Material noch etwas vervollständigen, um soviel als möglich die engeren Marxisten von der Gewohnheit zu kurieren, ähnlich wie so viele bürgerliche Wissenschafter an der evolutionären Erkenntniskritik vorbei zu huschen.

Sollte Bauer inzwischen noch eine andere Bücherliste aufgestellt haben, in welcher die Erkenntnistheorie und Weltdialektik berücksichtigt werden, so wissen wir nach dem Vorgehenden bereits, daß kein engeres marxistisches Werk diese Gebiete erschöpfend behandelt. Und da der grundlegende Arbeiterphilosoph des Marxismus, Josef Dietzgen, gerade von den engeren Marxisten nicht verstanden worden ist, brauchen wir in irgend einer Bauerschen oder sonstigen engeren marxistischen Bücherliste auch nicht nach Hinweisen auf die typische Leistung unseres Lehrers zu suchen.

Auf alle Fälle ergibt sich der Marxismus nach den Bauerschen Anweisungen für das Studium des Sozialismus wieder einmal fast ausschließlich als Gesellschaftstheorie ohne erkenntniskritische Begründung und Weltdialektik. Nun stimmen wir unseren engeren marxistischen Genossen in der hohen marxistischen Wertschätzung ökonomischer Einsicht für die Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins unbedingt zu. Wir haben aber auch gründlich erfahren, daß »bloßes Klassenbewußtsein ohne dialektisches Weltbewußtsein metaphysisch und unwissenschaftlich bleibt« (Dialektisches, S. 123). Und wir haben lange Jahre hindurch die Beobachtung gemacht, daß nicht alle Arbeiter auf diesem Wege sich dem Sozialismus nähern. Nach unserer Erfahrung sind gerade die revolutionär gesinnten Arbeiter außerhalb und innerhalb unserer Bewegung große Liebhaber der Philosophie und verlangen dringend nach einer ihrer Psychologie angemessenen Weltanschauung. Es wäre daher nur dialektisch gehandelt, wenn in der von Bauer empfohlenen Literatur auch die Werke des marxistischen Arbeiterphilosophen Dietzgen einen hervorragenden Platz erhalten hätten. Auch der Führer durch die sozialistische Literatur von Lentsch in Leipzig leidet an dem-

selben, für den Engmarxismus bezeichnenden Mangel. Da weder Bauers noch Lentschs Liste Josef Dietzgens Schriften enthält, so wird es uns Kautsky hoffentlich auch nicht verargen, wenn wir unser eigenes Horn tuten ebenso wie er das seinige. Uns liegt eben die Philosophie geradeso am Herzen wie die Ökonomie und Geschichte. Solange aber die engeren Marxisten fast ausschließlich ökonomisch-historische Musik machen, können sie es uns nicht übelnehmen, wenn wir das marxistische Konzert durch philosophische Begleitung »ergänzen«. Wir möchten den ungeschulten Arbeitern gern eine vollständige Grundlage verschaffen, die ihnen wegen ihrer erkenntniskritischen Klarheit eben das Studium der von Bauer und Lentsch empfohlenen Schriften erst recht erleichtern kann, weil sie sich dabei nicht auf Grund ökonomischer, wohl aber auf Grund dialektisch-materialistisch konsequenter Einsicht von Anfang an kritisch gegen ihr Studienmaterial verhalten können. Dann kann der lernbegierige Arbeiter ohne große Schwierigkeiten über die zahlreichen Denklücken und Inkonsequenzen in den engeren marxistischen Werken hinwegkommen. Hat der Schüler aber diese dialektische Einsicht nicht, dann kann es leicht vorkommen, daß ihm die engmarxistischen Widersprüche das Studium verleiden, so daß er schließlich in seinem Eifer erlahmt und sogar die engeren marxistischen Werke mit einem Seufzer beiseite legt, weil sie ihm »unverständlich« sind.

So etwas muß wohl in der Tat fortwährend in der Arbeiterbewegung vor sich gehen, denn nur so lassen sich die fortgesetzten Klagen der engeren marxistischen Lehrer über den Mangel an wissenschaftlichem Interesse unter den Parteigenossen erklären. Es ist auch gar kein Wunder, daß Plechanow sich über die geringe Zahl philosophisch-einsichtiger Leser beschwert, solange die engeren Marxisten alles Mögliche tun, um den Arbeitern das Studium der Philosophie zu erschweren und zu verleiden, wie das durch die Plechanowsche, Mehringsche, Bauersche Verfahrungsweise geschieht.

Wir befürchten auch durchaus nicht, daß Arbeiter, welche den Mut haben, an das Studium der verzwickten und mit Widersprüchen reichlich gesegneten engeren marxistischen Literatur heranzugehen, mit Josef Dietzgen nicht fertig werden könnten, Wir glauben vielmehr, daß die meisten ungeschulten Arbeiter unseren Philosophen weit leichter und besser verstehen werden, als der zunft-philosophisch geschulte Plechanow. Und auf alle Fälle werden die Schriften der Dietzgenianer die Schüler nicht verwirren, sondern sie vielmehr vor der Plechanowschen Konfusion bewahren und

ihnen das Studium der Ökonomie und Geschichte durch Beleuchtung der enger-marxistischen Inkonsequenzen interessanter und nutzbringender machen.

Josef Dietzgen schrieb einmal an seinen Sohn Eugen: »Die Schulung meines Geistes und dessen Disposition ist eine derartige, daß ich meinen Einfluß auf Zöglinge erst ausüben kann, wenn sie das Normalmaß der Bildung schon überschritten haben.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 45.) Das heißt in seinem Zusammenhange, das Normalmaß der bürgerlichen Schulbildung. Diese Grenze hat die Mehrzahl der sozialdemokratischen Parteigenossen und Genossinnen sicherlich überschritten, und zu einer Zeit, wo die deutsche Partei über drei Millionen Stimmen zählt, braucht man wirklich nicht mehr die sektiererische Angstmeierei à la Bauer und Plechanow unter der Vermummung wissenschaftlicher Reinheitsbestrebungen zu begünstigen.

Hätte sich der engere Marxismus in der Erkenntnistheorie und Weltdialektik gründlich orientiert, ehe die engeren Marxisten philosophische Polemiken betrieben, dann wären auch ihre Diskussionen mit den Revisionisten, deren eine, die zwischen Kautsky und David oben erwähnt wurde, auf einer höheren dialektischen Stufe abgelaufen. Deshalb sollten sich auch die Revisionisten für Dietzgens Philosophie mehr als bisher interessieren. Denn die Dietzgenschen Schriften haben die Eigenschaft, von vornherein klärend der Auffassung entgegenzuwirken, als wären die engeren marxistischen Schriften Offenbarungen absolutistischer Wahrheiten. Zugleich machen sie auch den Unterschied zwischen den Methoden des engeren Marxismus, auch in seiner revisionistischen Form, und den Methoden der »allein seligmachenden Kirche« sehr deutlich.

Im Lichte der dietzgenschen Dialektik erkennen wir, daß die Inkonsequenzen, welche wir bei der Diskussion zwischen Kautsky und David auf beiden Seiten finden, aus der nebensächlichen Behandlung folgen, die dem philosophischen Gebiet im ganzen engeren Marxismus zuteil geworden ist. Der Revisionismus ist eins der natürlichen Produkte der engmarxistischen Logik ohne erkenntnistheoretische dialektische Vorschriften. Diese Logik hat weder die orthodoxen Marxisten noch ihre mehr mit bürgerlichen Denkresten behafteten revisionistischen Gegner vor metaphysischen Irrwegen bewahren können. Daher kommt es, daß in diesen beiden Lagern des Marxismus erst ein gewisser Standpunkt eingenommen wird, worauf dann erst später der Versuch folgt, diesen Standpunkt

durch gründliches Studium oder auch durch ungründliche Polemik, klar zu erfassen.

Wenn Kautsky in dieser Diskussion meint, seine Methode sei in Wirklichkeit die Methode der Wissenschaft, so will ich ihm darin nicht widersprechen, denn sie ist leider nur zu oft die Methode der Wissenschaften einschließlich der engeren marxistischen, bis auf diesen Tag gewesen. Aber daß es die Methode einer dialektisch geklärten Wissenschaft sein darf, ohne erkenntniskritische materialistische Dialektik vorzugehen, das heißt, über Entwicklung im Weltall und Gesellschaft zu diskutieren, ohne sich genaue Rechenschaft über das Wesen und die Entwicklung des Menschengeistes in diesem All zu geben, das bestreite ich entschieden.

Auf jeden Fall ging Marx in der Ökonomie und Geschichte vorsichtiger zu Werke, als seine engeren marxistischen Schüler heute in der Philosophie. Er sah sich erst sehr gründlich auf diesen Gebieten um, ehe er seine marxistische Stellung präzisierte. Da er aber infolgedessen für die Philosophie und Naturwissenschaften keine Zeit behielt, machte sich der Mangel an einer konsequenten Naturdialektik auch in seinen ökonomischen und geschichtlichen Werken häufig fühlbar, und erst recht in Punkten, welche das naturphilosophische Wesen des menschlichen Denkprozesses betreffen.

So finden wir ihn hier an seinem großen Scheidewege, der auch der Scheideweg der meisten engeren Marxisten geworden ist. Sehen wir uns die psychologischen Gründe näher an, welche diesen Scheideweg zum Ausgangspunkte der Kluft zwischen Erkenntnistheorie und Weltdialektik im engeren Marxismus machten.

IX. Kapitel:

Das Werden des Marxismus.

»Wie schnell sich Marx entwickelte, zeigt sich in der so viel durchsichtigeren und klareren Behandlung eines Themas, das er schon in den Anmerkungen zu seiner Doktor-Dissertation berührt hatte, nämlich wie die philosophische Spekulation ins praktische Leben übergehe.« (Mehring, Nachlaß I, S. 326.)

In diesen Worten ist ungewollt das Zugeständnis enthalten, daß Marx sich mehr und mehr von philosophischen Spezialfragen hinweg und nach »praktischen Gesellschaftsfragen« hin entwickelte. Damit hörte zwar Marx nun nicht auf, bewußt nach einer Lösung philosophischer Spezialfragen, wie der des Wesens der menschlichen Denkarbeit, hinzustreben. Aber wirtschaftliche und politische Fragen traten nun mehr und mehr in den Vordergrund, das Erkenntnisproblem und die Weltdialektik kamen in eine sekundäre Stellung. Und so wurde diejenige Frage, welche gerade von höchster Bedeutung für das Verständnis gesellschaftlich-philosophischer Zusammenhänge ist, von Marx nicht gelöst, ehe er zur Anwendung philosophischer Spekulationen auf das praktische Leben schritt.

Wo sich Marx in seinen Anmerkungen zur Doktordissertation auf das praktische Gebiet begibt, tut er es mit einem spekulativ-dialektisch erhellten, nicht mit einem induktiv-dialektisch geklärten Kopf. Jene Anmerkungen enthalten nach Mehrings eigener Ansicht so wenig Wesentliches für die Beurteilung der Entwicklung bei Marx, daß er die meisten derselben ausließ. Wo sie aber nach Mehrings Anschauung sachlich Wertvolles enthalten und als »Bruchstücke« der Dissertation angehängt worden sind, beschränken sie sich durchweg auf polemische Ausfälle gegen spekulative Unzulänglichkeiten gewisser Philosophen bei der Anwendung ihrer konfusen Ideen auf tatsächliche Lebensprobleme, ohne diese Probleme selbst zu lösen. Marx war aber damals selbst noch ein vorwiegend spekulativer Philosoph, der nur anfing, den Geschmack an der Spekulation zu verlieren.

Da jedoch Marx trotz aller Reste philosophischer Spekulation

in seinem Kopfe, sehr skeptisch und kritisch vorging, so betrachtete er auch seine Doktor-Dissertation nur als eine Vorarbeit. Selbst diese Vorarbeit aber befriedigte ihn nicht ganz, so daß er noch später daran änderte und auch eine Vorrede zum zweiten Teil derselben anfing, in welcher er sagte, daß erst jetzt die Zeit gekommen sei, in welcher man die Systeme jener Richtungen der griechischen Philosophie verstehen werde, welche er in seinem Gesamtbilde als spezifisch epikuräische, stoische und skeptische Bewußtseinsformen zeichnen wollte. »Sie sind die Philosophen des Selbstbewußtseins. Diese Zeilen werden wenigstens klar machen, wie wenig diese Aufgabe bis jetzt gelöst ist.«

Sie blieb aber auch im engeren Marxismus ungelöst. Marx selbst kam nie wieder systematisch darauf zurück. Niemand weiß also bestimmt, wie Marx sich vorstellte, daß jene drei Richtungen der griechischen Philosophie »zusammengenommen die vollständige Konstruktion des Selbstbewußtseins bilden.« Nach seiner Auffassung, die Mehring mit Zeller teilt, war das Weltprinzip des Epikuräismus das individuelle Selbstbewußtsein, dasjenige des Stoizismus des Allgemeinbewußtsein, und dasjenige des Skeptizismus die Neutralität dieser beiden Formen des Bewußtseins. Wie sich diese Neutralität nun mit dem individuellen und allgemeinen Bewußtsein zusammenreimte, und wie der Entwicklungsgang vom individuellen selbstkonzentrierten über das individuell-skeptische zum individuell-allgemeinen Bewußtsein im Gesamtzusammenhange führt, erfahren wir bei Marx überhaupt nicht. Was Mehring darüber anführt, ist zwar in allgemeinen Umrissen kühn skizziert, läßt aber den Hauptpunkt nämlich das »Wesen« jeder Form von Bewußtsein, unberührt, und endigt daher selbst lückenhaft, tastend und unsicher, so daß auch hier, wie überhaupt vom ganzen engeren Marxismus, wahr bleibt, was Marx von seiner eigenen Vorarbeit sagt: Es wird klar, wie wenig der engere Marxismus diese Aufgabe bis jetzt gelöst hat. Er will Spezialfragen des Bewußtseins lösen ohne die allgemeine Hauptfrage erst gelöst zu haben. Darüber sprechen wir noch näher an anderer Stelle.

Daß jene philosophischen Prinzipien der ganzen griechischen, wie überhaupt der ganzen asiatischen, antiken, mittelalterlichen und selbst noch der meisten bürgerlichen Philosophen keine Wissenschaft, sondern Spekulation waren, daß sie philosophischen Sinn in physikalischen Unsinn zu bringen suchten, zeigt Marx auf jeder Seite seiner Doktor-Dissertation. Allerdings operiert er selbst

dabei noch mit dem physikalisch-philosophischen Unsinn der Hegelschen Konstruktionen, so kritisch er sich auch benimmt. Der Leser wird es mir nicht verargen, wenn ich darauf verzichte, weitere Streiflichter auf jene verschiedenen Bewußtseinsformen zu werfen. deren Träger darüber spintisierten, ob Demokrit die beiden Haupteigenschaften seiner hypothetischen Atome konsequent vertrat, ob Epikur eine oder zwei Arten von Atomen annahm, ob strikter Determinismus oder Zufall in dieser Welt der Einbildungen herrschte, ob »Zeit« als »Akzidens des Akzidens« gefaßt oder als »reine Form der erscheinenden Welt« im »sinnlichen Raum« oder in »der Leere« zu verstehen sei, wo Atome ohne andere Eigenschaften als Form und Größe im »leeren Raum« auf einmal verschiedene Gewichte herkriegten und warum sie von der geraden theoretischen »Linie« abwichen, oder was sonst an verdrehtem Kauderwelsch bei diesen nebelhaften Hirnprodukten zum Vorschein kam und sich nun als junghegelsche Kritik »veräußerlichte«.

Marx stand damals selbst noch auf sehr gespanntem Fuße mit den Naturwissenschaften und war nur unklar unterrichtet über den Zusammenhang jener alten Hypothesen mit den Errungenschaften der Physik, Chemie, Biologie, Astronomie seiner Zeit. Mehring fügt nach seinem Hinweis auf diese Tatsache selbst hinzu: »Im Kerne enthalten die Hauptsätze Demokrits fast alle großen Grundsätze des modernen Materialismus, als wissenschaftlicher Naturforschung wie als philosophischer Weltanschauung.« (S. 51.) Er ahnte beim Niederschreiben dieses Satzes nicht, daß er wenige Jahre später behaupten würde, die Entwicklung von Grundsätzen durch Dietzgen, welche im Kerne bei Marx und Engels unklar vorhanden waren und unklar blieben, sei keine bahnbrechende wissenschaftliche Leistung, obgleich diese Leistung Dietzgens eben darin bestand, die Errungenschaften, welche die wissenschaftliche Naturforschung und die philosophische Vertiefung aus jenen alten Hypothesen herausholten, zusammengefaßt und zur Grundlage einer modernen wissenschaftlichen Naturphilosophie gemacht zu haben. Mehring sowohl wie Kautsky und andere engere Marxisten schreiben vielmehr auch diese Errungenschaft ihrem Meister Marx zu. Und diese Errungenschaft soll Marx gemacht haben auf Grundlage einer unausgearbeiteten Erkenntnistheorie, welche mit den fatalen Einseitigkeiten des die »Materie« überschätzenden französisch-englischen Materialismus behaftet blieb, ohne gründliche Kenntnis der Naturwissenschaften, und mit einer Dia-

lektik, welche zwar das Hauptprinzip der gesellschaftlichen Entwicklung richtig betonte, aber in ihrer Anwendung sehr häufig mehr nach dem hegelschen Schema als nach den Anforderungen der tatsächlichen dialektischen Zusammenhänge verfuhr, trotz aller Betonung der Notwendigkeit des letzteren Verfahrens.

Soweit die polemischen Bemerkungen von Marx zu seiner Dissertation von prinzipieller Bedeutung für den Marxismus und für meine Kritik am engeren Marxismus sind, wenden sie sich gegen die Manier, gewisse Vorgänge moralisch statt dialektisch zu erklären. So heißt es im Bruchstück Nr. 1: »Wie diese moralische Manier alle theoretische und praktische Uneigennützigkeit vernichtet, dazu liefert einen abschreckenden historischen Beleg Plutarch in seiner Biographie des Marius. Nachdem er den schrecklichen Untergang der Cimbern beschrieben, wird erzählt, soviele Leichen seien gewesen, daß die Massalioten ihre Weinberge damit düngen konnten. Darauf sei Regen gekommen, und dies sei das fruchtbarste Wein- und Obstjahr geworden. Welche Reflexionen stellt nun der edle Historiker bei dem tragischen Untergang jenes Volkes an? Plutarch findet es moralisch von Gott, daß er ein ganzes, großes, edles Volk umkommen und verfaulen ließ, um den Marseiller Philistern eine fette Obsternte zu verschaffen. Also selbst die Verwandlung eines Volkes in einen Misthaufen gibt erwünschte Gelegenheit zu moralischem Schwärmereivergnügen!« (S. 113.)

Im darauffolgenden Bruchstück Nr. 2 wird dann gesagt: »Auch in Betreff Hegels ist es bloße Ignoranz seiner Schüler, wenn sie diese oder jene Bestimmung seines Systems aus Akkommodation und dergleichen, also moralisch erklären.« Dies wird weiter ausgeführt in der im vorigen Kapitel zitierten Weise. Mehring bemerkt dazu, daß dieses Bruchstück »den Zersetzungsprozeß der Hegelschen Philosophie anschaulich schildert, wenn auch nur erst nach seiner formalen Seite hin; Marx sieht noch nicht die materiellen Triebkräfte dieses Prozesses, sondern führt ihn auf ein psychologisches Gesetz zurück, wonach der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie werde,« (S. 126). Wir haben schon gesehen, daß Marx ein wenig später trotz seiner kritischen Vorbehalte gegen Hegel doch noch seine eigene theoretische Freiheit den »Freien« gegenüber durch eine »moralische« Absage bekundete. Und daß auch noch heute im engeren Marxismus oft moralisch-unmoralisch statt dialektisch verfahren wird, werden wir unter anderen noch an Mehring nachweisen.

Der Rest dieses zweiten Bruchstückes wendet sich mit einigen Hieben gegen die damaligen offiziellen Vertreter der Hegelschen Schule in verschiedenen Teilen Deutschlands. Namentlich wollte Marx sich später gründlich auseinandersetzen mit dem Erzreaktionär Trendelenburg. Leider kam er nicht mehr dazu. Dietzgen hat mit diesem Professor später erkenntniskritisch-weltdialektisch abgerechnet. Die Marxsche Abrechnung wäre im Anfang der vierziger Jahre noch hegelisch-dialektisch ausgefallen. Doch hätte sie trotzdem wohl einen interessanten Beitrag zur Entwicklung des junghegelschen Bewußtseins geliefert. Es wäre dann möglich gewesen, einen Vergleich anzustellen zwischen der Auffassung des Wesens der menschlichen Kopfarbeit und der Anwendung dieser Auffassung im Universalzusammenhange auf junghegelisch-kritischer und auf dialektisch-materialistischer Grundlage, und so noch bestimmtere Beweise zu liefern für die theoretische Unreife von Marx auf diesem Gebiete zur Zeit seiner philosophischen Mauserung. Damit hätten wir dann noch weitere Belege für die wissenschaftliche Unzulänglichkeit der von Marx in die Gesellschaftskunde hineingetragenen materialistichen Bewußtseinsphilosophie, welche von »psychologischen Gesetzen« redet, ohne daß sie das Studienergebnis wissenschaftlicher Psychologie bilden.

Über die dritte Anmerkung, welche Mehring im »Nachlaß« veröffentlicht, reden wir später noch. Sie zeigt noch deutlicher wie die beiden ersten, daß wenn schon der Hegelismus ein verkappter Materialismus war, wie Engels sagte, der Junghegelismus eine sehr deutliche materialistische Tendenz hatte. Der kritische Idealist Marx beruft sich denn hier auch schon zustimmend auf den französischen Materialisten Holbach, um Kants Vorbehalte gegen den metaphysisch-ontologischen Beweis vom Dasein Gottes zu bemängeln und zu vertiefen. Wenn wir aus dieser Berufung auf Holbach auch keine bestimmten Schlüsse für die prinzipielle Stellung von Marx zu diesem Materialisten ziehen können, so liegt darin doch immerhin ein Beweis der radikalen kritischen Vorurteilslosigkeit von Marx. Seine Bekehrung zu Hegel war noch sehr jungen Datums, und sie war wohl nie unkritisch gewesen. Es fiel ihm also nicht schwer, aus dem Netzwerk des Idealismus zu entschlüpfen.

Unser Hauptinteresse konzentriert sich hier auf die Tatsache, daß das Bewußtseinsproblem bis zum kritischen geistigen Wendepunkte in der Entwicklung von Marx nicht dialektisch gelöst worden

war, und daß dieses Problem von da an im engeren Marxismus nie wieder systematisch berührt wurde. Vielmehr haben wir schon im vorigen Kapitel gesehen, daß sich Marx vorläufig den praktischen Tagesfragen mit Hegelscher Dialektik zuwandte, daß dabei sein theoretischer Geist in der Spezialfrage des Wesens der menschlichen Kopfarbeit nicht »in sich frei« geworden war, und daß demnach unter den psychologischen Gründen, welche bei Marx zur Aufstellung seiner typisch-marxistischen Theorien trieben, die speziell philosophischen neben den speziell wirtschaftlich-politischen in den Hintergrund traten. Marx sowohl wie auch Engels wurden weit mehr durch praktische wirtschaftlich-politische Tagesfragen zur Revision ihrer speziellen philosophischen Auffassung getrieben, als daß sie zum Studium dieser Fragen philosophisch-dialektisch gekommen sind. Der Anstoß zur materialistischen Revision ihres Bewußtseins kam nicht vorwiegend aus ihren eigenen philosophischen Geisteskämpfen, sondern ging von Feuerbach aus. Und soweit sich Marx und Engels in Bewußtseinsfragen kritisch gegen Feuerbach verhielten, kam nichts bahnbrechend Wichtiges für die Wesensfrage des menschlichen Bewußtseins heraus außer der Andeutung seiner gesellschaftlichen Zusammenhänge in der Entwicklung. Darauf kommen wir noch zurück.

Wenn sich Marx und Engels von ihrem geistigen Wendepunkte an schnell entwickelten, so kann sich dies »schnell« nur auf wirtschaftlich-politischem, nicht aber auf philosophischem Spezialgebiete bemerkbar gemacht haben. Soweit aber ihre wachsende wirtschaftlich-politische Erkenntnis auf ihr philosophisches Bewußtsein einwirkte, führte sie nicht zur systematischen Lösung des Erkenntnisproblems. Diese Feststellung ist äußerst wichtig angesichts der fortgesetzten übertriebenen Ansprüche, welche von engerer marxistischer Seite für die historische Leistung von Marx gemacht werden. Wenn Marx auch, wie Kautsky in seiner Broschüre über die historische Leistung von Karl Marx ausführt, die Ergebnisse englischen, französischen und deutschen Denkens vereinigte und aus diesem vereinigten Denkmaterial geistige Waffen für das moderne Proletariat schmiedete, so war doch dies eine Vereinigung von Denkresultaten, deren keines eine solche Stufe philosophischer Erkenntnis erreicht hatte, daß damit eine dialektisch-materialistische Erkenntnis-Wissenschaft und eine natürliche Zusammenfassung der Resultate aller Wissenschaften zu einer monistischen Welt- und Gesellschaftswissenschaft möglich gewesen wäre. Und solange

dies nicht möglich war, konnte die historische Leistung von Marx auch nicht alle Metaphysik überwinden.

Was Marx von den französischen und englischen Materialisten annahm, war nur die allgemeine materialistische Auffassung, daß »die Materie« das Primäre und »der Geist« das Sekundäre sei. Diese Auffassung war mechanisch nicht nur in dem von Engels bezeichneten Sinne, daß ihr die wissenschaftliche Dialektik fehlte, sondern daß gerade ihrer Erkenntnistheorie die Dialektik fehlte, das heißt, daß die Bewegungen des menschlichen Denkorgans metaphysisch-mechanisch und nicht dialektisch-weltorganisch aufgefaßt wurden. Und das blieb eine der Schwächen des engeren Marxismus bis auf den heutigen Tag, obgleich Marx diese Auffassung mit der Hegelschen Dialektik verband. Diese deutsche Dialektik ihrerseits wurde durch den mechanischen Materialismus wieder eingeschränkt, durch die übertriebene Betonung des Mechanischen in der Entwicklung. Dadurch erhielt die dialektisch-materialistische Auffassung des Bewußtseins im engeren Marxismus selbst noch das Siegel mehr mechanistischen als dialektischen Denkens, und dies macht sich noch heute trotz aller Gesellschaftsdialektik in der Theorie und Praxis der engeren Marxisten unangenehm fühlbar.

Mit dem deutschen und französischen naturwissenschaftlichen Materialismus befreundete sich Marx nicht besonders, und die Resultate dieses Denkens wurden nicht mit den übrigen vereinigt. Erst viel später weckte Darwin bei Marx die naturwissenschaftliche Dialektik, wie Feuerbach einst die erkenntnistheoretische Revision bei ihm angeregt hatte. Als Marx aber von Darwin angeregt wurde, hatte er seinen Übergang zum wissenschaftlichen Sozialismus bereits vollzogen, und wie er eine dialektische Verbindung zwischen Darwinismus und Marxismus hergestellt hat, das können wir nur aus gelegentlichen Stellen seiner Werke, nicht aber aus einer systematischen Darstellung durch ihn selbst erkennen. Wie es mit Engels in dieser Hinsicht steht, werden wir noch untersuchen.

Wenn aber Marx anerkanntermaßen in den Naturwissenschaften nur schwach beschlagen war, und wenn er die bisherigen Spezialgebiete der Metaphysik, Erkenntniskritik und Weltdialektik, nicht durch eine systematische dialektische Begründung von ihren metaphysischen Überresten reinigte, sondern nur die metaphysisch-statische, oder bestenfalls dialektisch-unklare Geschichtsschreibung durch eine konsequentere dialektisch-materialistische ersetzte, dann

blieb noch sehr viel philosophische Arbeit übrig, ehe die Metaphysik aus ihren Hauptschlupfwinkeln vertrieben und eine konsequente dialektisch-materialistische Welt- und Geschichtsauffassung hergestellt werden konnte.

Diese Tatsache ist bisher durchweg von den engeren Marxisten verkannt worden. Wenn Kautsky also in der genannten Broschüre den Sachverhalt so hinstellt, als hätte Marx diese konsequent dialektische Grundlage für alle Wissenschaften allein, oder bestenfalls zusammen mit Engels gelegt, so beansprucht er für die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus neben ihren wirtschaftlich-politischen eine philosophische Leistung, die sie nicht vollbracht haben, und nach dem ihrer Entwicklung entsprechenden geistigen Zusammenhange auch gar nicht vollbringen konnten. Die historische Leistung Josef Dietzgens, welche in diesem Zusammenhang unzertrennlich hineingehört, wird dabei einfach ignoriert. Mit einem engmarxistisch-logischen Kopfsprunge sagt aber Kautsky an einer anderen Stelle: »Ich fuße dabei auf jener materialistischen Philosophie, wie sie einerseits Marx und Engels, und in anderer Weise, aber in gleichem Sinne, Josef Dietzgen begründet haben.« (Vorrede zu »Ethik und materialistische Geschichtsauffassung«.)

Schön. Das ist ein Bekenntnis Kautskys, welches sich Plechanow hinter die Ohren schreiben mag, wenn er uns sagt: »Widerspricht aber nun die Erkenntniskritik, die Josef Dietzgen gegeben hat, der anderen, zu der die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus vor ihm gelangt sind, nicht, sondern bietet sie uns eine ausführlichere und mehr oder weniger gute Darstellung der letzteren, so wäre es mindestens merkwürdig, behaupten zu wollen, daß Josef Dietzgen Marx ergänzt — — — ergänzt im Sinne des Wortes, wie es Eugen Dietzgen braucht, das heißt im Sinne einer neuen philosophischen Begründung des historischen Materialismus.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 373.)

Bleibt Kautsky konsequent bei seiner obigen Ansicht, dann muß er auch mit Eugen Dietzgen übereinstimmen, wenn dieser auf Plechanows Reflexion antwortet: »Wenn Plechanow die Bewegung der physischen und psychischen Erscheinungen der Natur und des Lebens dialektisch, das heißt im Sinne Josef Dietzgens: in ihrem universell-monistischen Entwicklungszusammenhang und gleichzeitig mit Unterscheidung ihrer besonderen Eigentümlichkeiten zu erforschen verstände, dann begriffe er auch hier — was Marx wiederholt sagt, aber nicht erkenntniskritisch erklärt —,

daß das Neue weiter nichts als das Alte mit dem Zusatz der Entwicklung sein kann, und daß, umgekehrt, im Alten das sich entwickelnde Neue keimartig stecken muß. So und nicht anders steht es auch mit dem Neuen in der marxistischen Geschichtsauffassung und Wertlehre, und ebenso mit dem Neuen in der universell-dialektischen Methode und naturmonistischen Weltanschauung Josef Dietzgens. Hier wie dort sind eine endlose Zahl von Mittelgliedern zu finden, die vom Alten zum Neuen oder sogenannten Originellen führen. Die Marx-Engelssche Dialektik ist, in Ermanglung einer ausführlichen und überzeugenden Erkenntniskritik, hauptsächlich ökonomisch-historischer Art geblieben, während diejenige Dietzgens zuerst konsequent universell ist. Dies bedeutet mit anderen Worten, daß Marx-Engels uns eine dialektische Gesellschafts-Auffassung gegeben haben, wohingegen uns Josef Dietzgen zuerst eine erkenntniskritische Begründung dieser Auffassung und dazu eine dialektische Weltanschauung verschafft hat. Nicht mehr und nicht weniger behaupten wir mit unserem Hinweis auf die Ergänzung und Vertiefung der marxistischen Lehre durch Josef Dietzgen und stellen uns damit folgerichtig auf den dialektischen Standpunkt, während Plechanow inkonsequent für Marx eine Originalität vindiziert, die nur einem spekulativen Metaphysiker, Dogmengläubigen und Utopisten Freude machen kann.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 373—374, Anmerkung.)

Wenn nun Kautsky zugibt, daß Dietzgen die materialistische Philosophie in anderer Weise aber im gleichen Sinne wie Marx und Engels begründet hat, wie wir dies behaupten und vertreten, warum präzisiert er dann nicht die historische Leistung von Karl Marx in diesem Sinne? Bleibt er aber nicht bei dieser obengenannten Auffassung, sondern widerspricht er uns, dann widerspricht er sich zunächst selbst. Dann ist es allerdings auch erklärlich, warum Kautsky einer Erörterung dieses Punktes auswich, als ich im »Seattle Socialist« erklärte, er beanspruche für Marx ein Verdienst, welches Josef Dietzgen zukomme. Dann erklärt sich auch, warum er dabei persönlich gegen mich wurde, anstatt sachlich meine Behauptung zu widerlegen, daß er sich über diesen Punkt bisher nicht konsequent in der Öffentlichkeit ausgesprochen, sondern nur privatim oder indirekt gegen meine Auffassung gewirkt habe.

Kautskys Antwort auf diese rein sachliche Feststellung ist auch eine Urkunde für das Überwiegen eristischer Elemente über

die dialektischen in der engeren marxistischen Praxis. Er veröffentlichte eine Antwort an mich im »Seattle Socialist«, in welcher er sagte: »Ich habe nicht die leiseste Absicht, Untermanns Angriff zu beantworten. Ich habe wichtigere Arbeiten zu tun. Ich protestiere nur gegen seine Insinuation, daß ich gegen ihn und den ganzen Dietzgenschen Flügel durch Privatbriefe gewirkt habe, weil ich es nicht wagte, es öffentlich zu tun. Das ist eine reine Erfindung des Herrn Untermann.«

Darauf antwortete ich, daß Kautsky den Passus, »weil er nicht wagte«, eigenhändig zu meiner Feststellung hinzugefügt habe, daß eine solche Insinuation in meinem Artikel nirgends zu finden sei, und daß Kautsky einfach einer wissenschaftlichen Diskussion unserer Differenzen ausweiche.

Auf Grund dieser von ihm selbst gegen sich selbst erhobenen und mir untergeschobenen Insinuation beantwortete Kautsky dann meine wissenschaftliche Bemängelung seiner Broschüre über die historische Leistung von Karl Marx mit einer persönlichen Verunglimpfung.

Damit war dann der Dietzgenismus in Amerika aufs Haupt geschlagen, wenn Kautsky recht gehabt hätte. Er stimmt also an einer Stelle mit uns überein, daß Josef Dietzgens Leistung in der Tat den historischen Wert hat, welchen wir dafür in Anspruch nehmen. Wenn ich aber diesen Anspruch konsequent vertrete, wo Kautsky ihn nicht konsequent vertritt, dann hat er keine Zeit, sich deswegen mit mir auseinanderzusetzen.

Ich halte demnach meine Stellung in Sachen Josefs Dietzgens in allen Punkten aufrecht und warte ruhig ab, bis Kautsky und seine Freunde Zeit finden, darauf zu antworten. Wir wollen hoffen, zur Ehre des engeren Marxismus, daß die Antwort dann dialektisch-sachlich anstatt persönlich eristisch und »moralisch« ausfällt.

Die Übertreibung der historischen Verdienste von Marx durch Kautsky und andere engere Marxisten kann wissenschaftlich nicht aufrecht erhalten werden, sobald erwiesen ist, daß weder Marx noch Engels vor ihrem kritischen geistigen Wendepunkte eine konsequente dialektische Erkenntnistheorie und Weltauffassung hatten, und daß sie nach diesem Wendepunkte nie systematisch eine solche philosophische Begründung ihrer wirtschaftlich-politischen Theorien geliefert, sondern höchstens in axiomatischen Reflexionen oder polemischen Ausfällen kurze Ansätze dazu ge-

nommen haben. Diese Tatsache wird hier unwiderleglich nachgewiesen werden.

Bleibt Kautsky bei seiner in der Vorrede zu »Ethik und materialistische Geschichtsauffassung« enthaltenen Ansicht, dann muß er nicht nur dem Genossen Plechanow, sondern auch dem Genossen Mehring widersprechen, wenn dieser behauptet, daß Dietzgen von Marx und Engels das Licht empfing, aber kein eigenes Licht auf sie zurückstrahlt. Hat er aber seine Meinung inzwischen geändert, wie es nach seiner Broschüre über die historische Leistung von Marx und nach seiner Antwort an mich im »Seattle Socialist« der Fall zu sein scheint, dann muß er uns nach dem Erscheinen meiner Anti-Kritik erklären, woher dieser Meinungswechsel bei ihm kam. Das ist auch ein eng-marxistisches Bewußtseinsproblem, welches die ganze Partei interessiert, ebenso wie das Bewußtseinsproblem von Marx und Engels. Ich schreibe dieses Problem konsequent dem erkenntnistheoretisch-weltdialektischen Mangel des engeren Marxismus zu, ohne eristisch persönlich deshalb Schimpfnamen für jemand zu suchen. Irre ich mich wissenschaftlich in dieser Erklärung, so muß dies bei mir auf einen dialektischen Fehler zurückzuführen sein, den mir Kautsky gefälligst nachweisen wird. Auf jeden Fall aber stehen wir auch hier wieder vor einem flagranten Beispiel, wie die wissenschaftliche Sachlichkeit den engeren Marxisten beim Verteidigen ihrer Interessen in der Gegenwart abhanden kommt, und wie man an einer Stelle für den historischen Materialisten alle möglichen Forschertugenden in Anspruch nehmen, an einer anderen aber in der Praxis diese Tugenden durch Abwesenheit glänzen lassen kann.

Fast prophetisch klingt es angesichts solcher engmarxistischen Zickzackzüge, wenn Marx im zweiten Bruchstück zu seiner Doktordissertation schreibt: »So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.«

Das trifft in der Tat auf alle Philosophien zu, welche sich ohne eine dialektische Naturerkenntnis an das Erkenntnisproblem und an seine Anwendung auf die Natur herangewagt haben. Daher

bekämpfen die engeren Marxisten auch immer noch bei uns als Fehler, was ein Mangel in ihrem eigenen Bewußtsein ist, und deshalb können diese Schäden erst dadurch aufgehoben werden, daß die engeren Marxisten beim Kampfe gegen uns in dieselben verfallen und dabei in die Brüche geraten.

Marx gibt denn auch selbst wieder ein Beispiel von der Richtigkeit seiner Ansicht, daß was der Philosophie entgegentritt, immer dasselbe ist, wie sie, nur mit umgekehrten Faktoren, indem er gegen den leitenden Artikel in Nr. 79 der Kölnischen Zeitung geltend macht, die Philosophie interpretiere »die Rechte der Menschheit«, und sie verlange, »daß der Staat der Staat der menschlichen Natur sei«. Denn gleich, nachdem er sich so als Junghegelsches Echo der französischen Naturrechtler entpuppt hat, sagt er den deutschen Naturrechtlern in seinem Artikel über das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule: »Hugo ist .... vollendeter Skeptiker. Die Skepsis des 18. Jahrhunderts gegen die Vernunft des Bestehenden erscheint bei ihm als Skepsis gegen das Bestehen der Vernunft.« (S. 270.) Heißt es in dem Artikel gegen die Kölnische Zeitung: »Ihr polemisiert also nicht gegen die Vernunft der neuesten Philosophie, ihr polemisiert gegen die stets neue Philosophie der Vernunft« (S. 266), so heißt es gegen die deutschen Naturrechtler mit Bezug auf Hugo: »Er adoptiert die Aufklärung, er sieht in dem Positiven nichts Vernünftiges mehr, aber nur, um in dem Vernünftigen nichts Positives mehr sehen zu dürfen. Er meint, man habe den Schein der Vernunft an dem Positiven ausgeblasen, um das Positive ohne den Schein der Vernunft anzuerkennen; er meint man habe die falschen Blumen an der Kette zerpflückt, um echte Ketten ohne Blumen zu tragen.« (S. 270.)

So polemisiert der kritische Junghegelsche Vernunftphilosoph als verkappter Naturrechtler gegen die unkritische Vernunft der deutschen Liberalen und absolutistischen Naturrechtler, und immer ohne positive materialistische und dialektische Vernunftkritik als Spezialstudium getrieben zu haben. Und so polemisieren noch heute die engeren Marxisten nicht nur gegen die Vernunft der neuesten, dietzgenschen Philosophie, sondern auch gegen die neueste dialektisch-materialistische Philosophie der Vernunft.

Scheint Marx heutige Persönlichkeiten vorhergeahnt zu haben, wenn er gegen die Kölnische Zeitung geltend macht: »Allerdings mag dieser oder jener aus Miserabilität des Verstandes und der Gesinnung die Philosophie mißdeuten« (S. 262), so antwortet er

schon damals auf die ängstlichen Bedenken, ob philosophische oder religiöse Angelegenheiten in den Zeitungen zu besprechen sind, daß sich diese Frage in ihre eigene Ideenlosigkeit auflöse. »Wenn aber einzelne Individuen die moderne Philosophie nicht verdauen und an philosophischer Indigestion sterben, so beweist das nicht mehr gegen die Philosophie, als es gegen die Mechanik beweist, wenn hie und da ein Dampfkessel einzelne Passagiere in die Luft sprengt.« (S. 262.) Mehring findet diese Marxsche Ansicht über die angebliche Gefährlichkeit der Hegelschen Dialektik »schon erschöpfend«, was ich so auffasse, als könne das auch heute noch gelten. Und ich will es gerne mit Bezug auf die angebliche Gefährlichkeit der Dietzgenschen Dialektik gelten lassen, die man erst nach der Erfassung der Marxschen Theorien soll ohne Schaden lesen können.

Im übrigen ist in diesen beiden für die Beurteilung des geistigen Wachstums von Marx so wichtigen Artikeln nur eine Stelle, die im Dietzgenschen Sinne aufgefaßt werden könnte, wenn man sie ohne Zusammenhang liest. Es heißt da in dem Artikel gegen die Kölnische Zeitung: »Weil jede wahre Philosophie die Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird zur Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt.« (S. 260.) Das klingt, als sähe Marx aus der historischen Entwicklung eine dialektische Universalphilosophie herauswachsen, wie sie Josef Dietzgen auf Grund der proletarischen Entwicklung vertreten hat. So ist es aber nicht gemeint. Marx war damals noch nicht soweit materialistich vorgeschritten. Vielmehr nimmt nach seiner Ansicht die Philosophie jeder Epoche diese Entwicklung, und »die wahre Philosophie der Gegenwart unterscheidet sich nicht durch dieses Schicksal von der wahren Philosophie der Vergangenheit. Dies Schicksal ist vielmehr ein Beweis, den die Geschichte ihrer Wahrheit schuldig war.« (S. 260.)

Es handelt sich hier bei Marx also nicht um die Skizzierung der tatsächlichen philosophischen Entwicklung, sondern nur um den Hinweis, daß zu den verschiedensten Epochen die verschiedensten Philosophien ein Stadium erreichten, in dem sie in die Öffent-

lichkeit drangen und zum Tagesgespräch wurden. »Die Formalien, welche konstatieren, daß die Philosophie diese Bedeutung erreicht, daß sie die lebendige Seele der Kultur, daß die Philosophie weltlich und die Welt philosophisch wird, waren in allen Zeiten dieselben; man kann jedes Historienbuch nachschlagen, und man wird mit stereotyper Treue die einfachsten Ritualien wiederholt finden, welche ihre Einführung in die Salons und in die Pfarrstuben, in die Redaktionszimmer der Zeitungen und in die Antichambres der Höfe, in den Haß und in die Liebe der Zeitgenossen unverkennbar bezeichnen.« (S. 260.)

Marx weist in diesem Artikel auch auf Feuerbach hin, dessen »Wesen des Christentums« damals schon erschienen war, und das er also gekannt haben muß, ohne daß sich zu dieser Zeit bei ihm ein besonderer Einfluß Feuerbachs bemerkbar macht. Das erkennt Mehring auch an. Engels sagte, wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßt habe, und wie sehr er, trotz aller kritischen Vorbehalte, von ihr beeinflußt worden sei, könne man in der »Heiligen Familie« lesen. Mehring meint dazu: »Man kann es auch schon früher lesen, nämlich in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Allein das »Wesen des Christentums« war bereits 1841 erschienen, bald nach Bauers Kritik der Synoptiker, ohne daß sich in den ersten, darnach erschienenen Arbeiten von Marx ein besonderer Einfluß Feuerbachs erkennen ließe. Erst in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern tritt dieser Einfluß mächtig hervor; zwischen ihrer Gründung und dem Untergange der Rheinischen Zeitung liegen aber Feuerbachs »Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie«, die in den Anekdotis erschienen. Sie enthielten nicht eigentlich mehr, als schon das »Wesen des Christentums« enthalten hatte, aber sie brachen in knappen, kurzen schlagenden Sätzen mit der Hegelschen Philosophie und mußten einen tiefen Eindruck auf Marx machen; hatte ihm doch dieselbe leibhaftige Wirklichkeit, die Feuerbach mit durchschlagender Kraft gegen Hegels unsinnliche Abstraktion geltend machte, die tiefsten Zweifel an jeder Philosophie erweckt!« (S. 336.)

Hier wird also direkt zugegeben, daß Marx nicht durch selbständige erkenntniskritische Vertiefung zur Umkehrung der Hegelschen Dialektik kam, sondern daß ihm die Skeptik an Hegels Begriffsromantik durch die tatsächlichen geschichtlichen Verhältnisse eingeimpft und durch Feuerbachs Anregung bis zum Bruch mit dem Hegelschen System fortgetrieben wurde. Daß es aber

mit Feuerbachs eigener erkenntniskritischer Klärung nur schwach bestellt war, und daß auch dessen Umschwung vom Hegelschen Idealismus bis zum »positiven« Humanismus vornehmlich durch die Tagesereignisse, und nicht durch philosophische Forschung bewirkt wurde, werden wir noch sehen. Soweit die Philosophie dabei eine hervorragende Rolle spielte, tat sie es als kritisches Bewußtsein gegen das religiös-gläubige Bewußtsein, ohne das Bewußtseinsproblem selbst an seiner kosmischen Wurzel anzugreifen und zu lösen.

Mehring bezeugt dies auch wieder selbst, wenn er schreibt: »Wie Feuerbach im »Wesen des Christentums« die Anthropologie für das Geheimnis der Theologie erklärt hatte, so erklärte er in den »Thesen« die Theologie für das Geheimnis der spekulativen Philosophie, deren Urheber Spinoza und deren Vollender Hegel gewesen sei. Der Pantheismus sei die notwendige Konsequenz der Theologie oder des Theismus, die konsequente Theologie, und der Atheismus die notwendige Konsequenz des Pantheismus, der konsequente Pantheismus!« (S. 336.)

Aber worauf es gerade hier ankommt, vom philosophischen Standpunkt, ist der dialektische Beweis, daß es in der universalen Weltnatur des menschlichen Denkorgans liegt, überhaupt auf diesem Wege der wirklichen Erforschung von Abbildern der Wirklichkeit und dieser Wirklichkeit selbst zu Erkenntnissen auf allen Gebieten zu gelangen, und daß überhaupt kein einziger menschlicher Gedanke auf irgend einem anderen Wege zu erhalten ist oder auf sein Wesen hin untersucht werden kann. Weder Feuerbach noch Marx haben diesen philosophischen Beweis systematisch und überzeugend gebracht.

Daher schreibt auch Marx in seinem Artikel gegen die Kölnische Zeitung der Hegelschen Philosophie noch große Dinge zu, als der »Philosophie der Vernunft«, welche nicht wie frühere philosophische Staatsrechtslehren den Staat aus der Vernunft des Individuums, sondern aus »der Idee des Ganzen« konstruiert. »Sie betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht.« (S. 267.)

Und diese junghegelsche Staatsphilosophie fühlt sich den deutschen Naturrechtlern so unendlich überlegen, daß Marx von Hugo sagen kann: »Ist daher Kants Philosophie mit Recht als die deutsche

Theorie der französischen Revolution zu betrachten, so Hugos Naturrecht als die deutsche Theorie des französischen ancien régime.« Nicht daß Hugo als Naturrechtler, sondern daß er als Naturrechtler des Feudalismus gegen die bürgerlichen Naturrechtler auftritt, das schmerzt den jungen Marx. Daher grollt er denn auch den absolutistisch gesinnten deutschen Naturrechtlern und fährt sie grimmig an: »Allerdings ist dieser rohe Stammbaum der historischen Schule im Laufe der Zeit und der Kultur von dem Rauchwerke der Mystik in Nebel gehüllt, von der Romantik phantastisch ausgeschnitzelt, von der Spekulation inokuliert worden, und die vielen gelehrten Früchte hat man vom Baume geschüttelt, getrocknet und prahlerisch in der großen Vorratskammer deutscher Gelehrsamkeit aufgespeichert; allein es gehört wahrlich nur ein wenig Kritik dazu, um hinter all den wohlriechenden modernen Phrasen die schmutzigen alten Einfälle unseres Aufklärers des ancien régime, und hinter all der überschwänglichen Salbung seine liederliche Trivialität wieder zu erkennen.«

Hier spricht eben noch der radikale Bourgeois, nicht der proletarische Dialektiker aus Marx. Und auch als proletarischer Dialektiker bleibt er dem erkenntniskritischen Gebiete fern, wenn er, wie im »Kommunistischen Manifest«, den »wahren Sozialisten« auf den Leib rückt wie hier den deutschen Karikaturen der bürgerlichen Naturrechtler Frankreichs.

Auch im Artikel über Kommunismus, in welchem Marx schon ganz dicht vor der Bekehrung zum Materialismus steht, wird nicht ein erkenntniskritisches, sondern ein wirtschaftlich-politisches Studium in Aussicht gestellt. »Die Überraschung sagt Aristoteles, ist der Anfang des Philosophierens.« (S. 277.) Aber die überraschende Entdeckung, welche Marx hier an sich macht, nämlich daß er sich über Kommunismus informieren muß, führte geradenwegs in die Geschichtsphilosophie, nicht in die Bewußtseinsphilosophie. »Die Rheinische Zeitung, die den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal theoretische Wirklichkeit zugestehen, also noch weniger ihre praktische Verwirklichung wünschen oder auch nur für möglich halten kann, wird diese Ideen einer gründlichen Kritik unterwerfen . . . Wir haben die feste Überzeugung, daß nicht der praktische Versuch, sondern die theoretische Anleitung der kommunistischen Ideen die eigentliche Gefahr bildet, denn auf praktische Versuche, und seien es Versuche in Masse, kann man durch Kanonen antworten, aber Ideen, die unsere Intelligenz besiegen, die unsere Gesinnung erobern, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet

hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreissen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft. Doch die Augsburger Zeitung hat die Gewissensangst, welche eine Rebellion der subjektiven Wünsche des Menschen gegen die objektiven Einsichten seines eigenen Verstandes hervor ruft, wohl nie kennen gelernt, da sie weder eigenen Verstand, noch eigene Einsichten, noch auch ein eigenes Gewissen besitzt.« (S. 279.)

Gerade wo der Gedankengang an die Schwelle der Erkenntnisphilosophie streift, wird er eristisch-persönlich, anstatt dialektisch kritisch zu bleiben und nun den Zusammenhängen des Bewußtseins im allgemeinen und besonderen nachzuforschen. Von jetzt an geht er mit vollen Segeln von den Spezialgebieten der Philosophie in die Ökonomie und Geschichte hinein. Engels selbst schreibt darüber: »Gegen Ende der dreißiger Jahre trat die Spaltung in der (Hegelschen) Schule mehr und mehr hervor. Der linke Flügel, die sogenannten Junghegelianer, gaben im Kampf mit pietistischen Orthodoxen und feudalen Reaktionären ein Stück nach dem andern auf von jener philosophisch-vornehmen Zurückhaltung gegenüber den brennenden Tagesfragen, die ihrer Lehre bisher staatliche Duldung und sogar Protektion gesichert hatte; und als gar 1840 die orthodoxe Frömmelei und die feudal-absolutistische Reaktion mit Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestiegen, wurde offene Parteinahme unvermeidlich. Der Kampf wurde noch mit philosophischen Waffen geführt, aber nicht mehr um abstrakt-philosophische Ziele; es handelte sich direkt um Vernichtung der überlieferten Religion und des bestehenden Staats. Und wenn in den »Deutschen Jahrbüchern« die praktischen Endzwecke noch vorwiegend in philosophischer Verkleidung auftraten, so enthüllte sich die junghegelsche Schule in der »Rheinischen Zeitung« von 1842 direkt als die Philosophie der aufstrebenden radikalen Bourgeoisie und brauchte das philosophische Deckmäntelchen nur noch zur Täuschung der Zensur.« (»Feuerbach«, vierte Auflage, S. 9.)

Also nicht um »abstrakt-philosophische« Ziele wie Erkenntnistheorie oder Weltauffassung, sondern um ökonomisch-politische Ziele handelte es sich schon in der »Rheinischen Zeitung«, und erst recht trat diese Tendenz hervor in den »Deutsch-französischen Jahrbüchern«, deren erstes Heft im März 1844 herauskam.

Inzwischen hatte sich der Einfluß Feuerbachs bei Marx und Engels geltend gemacht. Auf die speziell-philosophische Seite des

Zersetzungsprozesses der Hegelschen Schule, auf die es zur Beurteilung der Erkenntnistheorie von Marx und Engels nach ihrer Mauserung ankommt, geht Engels im »Feuerbach« nicht näher ein. Er winkt da sofort ab und sagt: »Wichtiger für uns ist dies: die Masse der entschiedensten Junghegelianer wurde durch die praktischen Notwendigkeiten ihres Kampfes gegen die positive Religion auf den englisch-französischen Materialismus zurückgedrängt. Und hier kamen sie in Konflikt mit ihrem Schulsystem. Während der Materialismus die Natur als das einzige Wirkliche auffaßt, stellt diese im Hegelschen System nur die »Entäußerung« der absoluten Idee vor, gleichsam eine Degradation der Idee; unter allen Umständen ist hier das Denken und sein Gedankenprodukt, die Idee, das Ursprüngliche, die Natur, das Abgeleitete, das nur durch Herablassung der Idee überhaupt existiert. Und in diesem Widerspruch trieb man sich herum, so gut und schlecht es gehen wollte.« (S. 10.)

Auch hier wird wieder »die praktische Notwendigkeit des Kampfes« und zwar des indirekten Kampfes gegen die absolutistische Politik durch »Vernichtung« der Religion, als Hauptsporn für die philosophische Mauserung angegeben. Und wie Engels einer erkenntniskritischen Erläuterung des Zersetzungsprozesses der Hegelschen Schule aus dem Wege geht, so macht er auch Feuerbachs erkenntniskritischen Einfluß mit einigen Sätzen ab, die nur allgemein die Stellung eines jeden Materialismus andeuten. »Da kam Feuerbachs »Wesen des Christentums«. Mit einem Schlage zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob.«

In den Worten »den Materialismus« und »wieder erhob« zeigt sich schon, daß es sich nicht um einen spezifisch neuen, sondern um die Wiederaufnahme des Materialismus überhaupt handelte. Und die folgenden Worte bestätigen dies: »Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts, und die höheren Wesen, die unsere religiöse Phantasie schuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unseres eigenen Wesens. Der Bann war gebrochen, das System war gesprengt und bei Seite geworfen, der Widerspruch war, als nur in der Einbildung vorhanden, aufgelöst.« (S. 10—11.)

Und der Materialismus, der hier wieder aufgenommen wurde,

war, wie Engels selbst sagt, der englisch-französische. Auf diesen wurden die entschiedensten Junghegelianer zurückgedrängt. Und wie es mit der Erkenntnistheorie und Weltdialektik dieses Materialismus beschaffen war, das haben wir bereits zur Genüge kennen gelernt.

Über die kritischen Vorbehalte von Marx gegen Feuerbach werden wir in den folgenden Kapiteln reden. Es genügt hier festzustellen, daß Feuerbachs Erkenntnistheorie, soweit er überhaupt eine solche bewußt aufstellte, über diejenige der französischen Metaphysiker nicht hinausging. Sie blieb unausgearbeitet, wie die Marxsche auch. Sie kann also überhaupt nicht von Plechanow und Mehring gegen uns ins Feld geführt werden, weil sie eben an derselben unsystematischen Wesenlosigkeit krankte wie diejenige des engeren Marxismus. Sie war Hypothese, aber nicht Wissenschaft. Marx hat Feuerbach später als Philosophen weit unter Hegel gestellt und ihm eine historische Bedeutung nur insofern zuerkannt, als er Religionskritiker war. »Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend nach Hegel, weil er den Ton legte auf gewisse, dem christlichen Bewußtsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen Clair-obscur gelassen hatte.« (Brief an den »Sozialdemokrat«, 1865, Im »Elend der Philosophie«, vierte Auflage, S. XXIV—XXV.)

Unter diesen für den Fortschritt der Kritik wichtigen und von Feuerbach betonten Punkten war weder das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, noch eine dialektische Weltanschauung. Nur insofern machte Feuerbach einen Schritt nach einer dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie hin, als er durch eine systematische Ausarbeitung der christlichen Bewußtseinsformen und ihre Zurückführung auf das menschliche Denken selbst den Weg andeutete, auf welchem alles menschliche Denken auf natürliche Zusammenhänge zurückzuführen war. Der Feuerbachsche Gedanke selbst, daß der Mensch nach seinem Ebenbild Gott erschaffen hat, nicht Gott den Menschen, war übrigens keineswegs neu. Feuerbach arbeitete ihn nur historisch aus und bewies seine Richtigkeit durch ein reichhaltiges Material. Und insofern war seine Arbeit bahnbrechend. Wenn also Dietzgen sagt, Feuerbach hätte ihm den Weg zu seiner philosophischen Lebensarbeit gewiesen, so bedeutet das nicht, daß Dietzgen Feuerbachs Erkenntniskritik annahm, sondern vielmehr durch Feuerbachs Unzulänglichkeit auf die Not-

wendigkeit hingewiesen wurde, eine dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie auszuarbeiten. Danach kann sich der Leser selbst einen Begriff machen, welchen Wert die Hinweise Plechanows und Mehrings auf Feuerbach als Argumente gegen Dietzgen haben.

Soweit Engels im »Feuerbach« das Erkenntnisproblem noch weiter berührt, kommen wir darauf im nächsten Kapitel zurück. Hier handelt es sich darum nachzuweisen, daß Marx und Engels im Jahre 1844 noch keine Erkenntnistheorie ausgearbeitet hatten und auch von Feuerbach eine solche nicht empfingen. Engels selbst liefert in seiner Broschüre die überzeugendsten Beweise dafür. Schon die folgende Stelle würde zur Bekräftigung dieser Ansicht genügen: »Der Entwicklungsgang Feuerbachs ist der eines — freilich nie ganz orthodoxen — Hegelianers zum Materialismus hin, eine Entwicklung, die auf einer bestimmten Stufe einen totalen Bruch mit dem idealistischen System seines Vorgängers bedingt. Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt sich ihm schließlich die Einsicht auf, daß die Hegelsche vorweltliche Existenz der »absoluten Idee«, die »Präexistenz der logischen Kategorien«, ehe denn die Welt war, weiter nichts ist als ein phantastischer Überrest des Glaubens an einen außerordentlichen Schöpfer; daß die stoffliche, sinnlich wahrnehmbare Welt, zu der wir selbst gehören, das einzig Wirkliche, und daß unser Bewußtsein und Denken, so übersinnlich es scheint, das Erzeugnis eines stofflichen körperlichen Organs, des Gehirns ist. Die Materie ist nicht ein Erzeugnis des Geistes, sondern der Geist ist selbst nur das höchste Produkt der Materie. Dies ist natürlich reiner Materialismus. Hier angekommen, stutzt Feuerbach.« (S. 18.)

Die hier angedeutete Erkenntnistheorie ist diejenige der metaphysischen Materialisten, welche den Geist in eine abhängige und sekundäre Stellung zur »Materie« bringen und einen Gegensatz zwischen diesen natürlichen Seiten des Weltalls konstruieren, so daß der »Geist« als das Produkt einer hochentwickelten Materie, nämlich des Gehirns erscheint. Darum sagt eben Dietzgen, daß ein gewisser bornierter Materialismus glaubt, alles sei getan, wenn der Geist als eine Ausscheidung des Gehirns angesprochen wird. Plechanow bemängelt diese Ausstellung bei Josef Dietzgen, findet aber nichts dabei, wenn Engels hier im »Feuerbach« dasselbe sagt. Plechanow bezieht diesen Hinweis Dietzgens kurzerhand auf die metaphysischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, obgleich Dietzgen gleich in diesem Zusammenhange durch den Satz: »Der Menschen-

schädel besorgt das Denken wie die Brust das Atmen« nicht nur auf jene Materialisten, sondern auch auf die »verflachte und vulgarisierende Form«, wie sie sich bei den deutschen Naturwissenschaftern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fortpflanzte, hinweist.

Gerade diese Verflachung und Verwischung typischer Unterschiede des Materialismus war aber eine der Schwächen Feuerbachs, auf welche namentlich Engels wiederholt aufmerksam machte. Engels rügt an Feuerbach, daß er diese spezifische bornierte und verflachte Eigentümlichkeit des metaphysischen französischen und deutschen Materialismus für die allgemeine Auffassung des Materialismus hält und keine Ahnung hat von dem Fortschritt, welchen die Wissenschaft von der »Entwicklung« über die »mechanische Beschränktheit« dieser Arten des Materialismus gemacht hat. Engels fügt allerdings auch gleich hinzu, daß diese Schwäche Feuerbachs auf seine ganze Umgebung zurückzuführen war, und daß es nicht Feuerbachs Schuld war, »wenn die jetzt möglich gewordene, alle Einseitigkeiten des französischen Materialismus entfernende, historische Naturauffassung ihm unzugänglich blieb.« (S. 22.)

Eine ähnliche dialektische Untersuchung hat Plechanow bei Dietzgen nicht versucht, und hätte er sie versucht, dann müßte ihm klar geworden sein, daß gerade in der Anerkennung und Anwendung der historischen, entwicklungsgeschichtlichen Natur- und Gesellschaftsauffassung Dietzgen einen gewaltigen Schritt über Feuerbach hinaus getan hat, und zwar eben auf demjenigen Urgebiete der Philosophie, welches Marx und Engels nicht wie den Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft vorwärts trugen. Schon diese offenbare Tatsache allein, welche man ohne großen Scharfsinn und ohne tiefes Studium auf der Oberfläche der Dietzgenschen Werke finden kann, hätte Plechanow einen Wink geben können, daß er meilenweit danebenschlug, wenn er behauptete, daß meine Auszüge aus Dietzgen »keine einzige theoretische Bemerkung« enthalten, die beim Vergleich mit dem, was in den Werken von Marx, Engels und sogar Feuerbach enthalten ist, als neu anzusehen wäre.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 365.) Ich kann hier unmöglich noch einmal meine Auszüge aus Dietzgen, wie ich sie in meinem Vergleich zwischen Dietzgen und Labriola gemacht habe, ausführlich zitieren. Wer sich näher für diesen Punkt interessiert, kann sie dort finden (Dialektisches, S. 117 ff.) und noch ausführlicher in dem Essay von H. Roland-Holst über die Philosophie Josef Dietzgens. Es genügt einfach festzustellen, daß gleich der erste Satz, welchen ich aus Dietzgens

»Wesen« zitierte, das Bewußtseinsproblem in einer Weise anfäßt, die sich weder bei Marx, noch bei Engels, noch bei Feuerbach, noch bei irgend einem anderen Philosophen außer Dietzgen in dieser Schärfe und dieser Konsequenz findet. Es heißt dort: »Vermöchten wir diese Arbeit des Denkens auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen, dafür eine Theorie zu finden, vermöchten wir die Art und Weise zu entdecken, wie die Vernunft überhaupt Erkenntnisse erzeugt, oder die Methode zu finden, nach welcher sich die wissenschaftliche Wahrheit produziert, so würden wir auf dem Gebiete des Wissens überhaupt, für unsere Urteilskraft im allgemeinen dieselbe Sicherheit des Erfolges erwerben, welche in besonderen Disziplinen die Wissenschaft schon längst erworben hat.«

Diese Untersuchung, noch dazu in dem von Dietzgen gewählten und erkannten natürlich-dialektischen Zusammenhange, lag Feuerbach durchaus fern, und auch Marx und Engels sind nie dazu gelangt, dieses Problem grundlegend zu behandeln, was für Plechanows Theorie und Praxis sehr fatal wurde. Sie formulierten zwar dieses Problem in seinen großen Grundzügen, und erkannten die Notwendigkeit einer dialektischen Logik, welche Plechanow heute noch mit einem Fragezeichen versieht, arbeiteten sie aber nicht aus. Wie Paul Lafargue in seinen persönlichen Erinnerungen an Marx schreibt (Neue Zeit, IX. Bd. i. Nr. 2, S. 37) trug sich Marx mit vielen Plänen, die nicht verwirklicht worden sind. »Er beabsichtigte unter anderem eine Logik und eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, welch letztere in der Jugendzeit sein Lieblingsstudium gewesen war.« Hätte er es nur getan, dann hätte allerdings Dietzgen wohl sein Licht vor ihm empfangen können. Da aber Dietzgen solche Arbeiten in der engeren marxistischen Literatur nicht vorfand, ging er selbständig an diese Arbeit, wobei er nicht einmal die Erstlingswerke von Marx und Engels über Philosophie zu Gesicht bekam. Sollte das nicht Plechanow doch etwas zu denken geben?

Der Haupteinwurf, welchen Marx sofort nach dem Erscheinen der Feuerbachschen »Thesen« in seinem Briefe an Ruge machte, war vorwiegend von dialektischen, nicht von erkenntniskritischen Bedenken eingegeben, bezog sich auf die Gesellschaft, nicht auf das Wesen des Bewußtseins. Marx fand Feuerbach zu »natureinseitig«. Feuerbach zeigte ihm nicht genug politischen Sinn, nicht genug Einsicht in die gesellschaftliche Entwicklung. Bei diesem Einwande zeigte sich ebenfalls sofort das typische Element des historischen Materialismus. Und auf Grund dieser Entwicklung von

Marx, welche auch diejenige von Engels war, könnte man ihre historische Leistung treffender dadurch kennzeichnen, daß man sagt, sie haben zwar die materialistische Grundauffassung mit der hegelschen Geschichtsdialektik in die Geschichtsforschung hineingetragen, doch war ihre Dialektik bewußter und tiefer durchgeführt als ihre materialistische Auffassung, weil sie die materialistische Erkenntnistheorie nicht mit dem hegelschen Geschichtsprinzip durchdrungen, sondern diese Theorie bestenfalls als einer solchen Durchdringung bedürftig betrachteten, indessen selbst diese Arbeit nie ausführten. Wenn wir uns dieser Tatsache bewußt werden und ihre Konsequenzen verfolgen, können wir uns nicht wie Plechanow damit zufrieden geben, daß wir gleich ihm einfach Engels nachbeten, die Begründer des historischen Materialismus hätten den Materialismus in die Geschichte hineingetragen. Gerade hier ist die Frage sehr am Platze: Welchen Materialismus? Uns gegenüber verlangt Plechanow, daß wir sogar die besondere »Nuance« angeben sollen, welche wir bei unserer Kritik der französischen Metaphysiker im Sinne haben. Bei der Feststellung der historischen Leistung von Marx und Engels aber genügt es Plechanow vollkommen, daß sie den Materialismus dialektisch gemacht haben. Welcher Materialismus das war, haben wir bereits gesehen und werden es gleich im nächsten Kapitel noch mehr sehen. Hier wollen wir nur feststellen, daß sie zwar die Hegelsche Geschichtsdialektik materialistisch machten, indem sie die materialistische Grundauffassung in die Geschichte übertrugen und damit die Hegelsche Dialektik auf die Füße stellten, daß sie aber diesen Materialismus insofern nicht dialektisch machten, als sie die Dialektik nicht in die materialistische Erkenntnistheorie ebenso systematisch hineintrugen wie die materialistische Grundauffassung in die Hegelsche Geschichtsdialektik.

Schon gleich in seinen ersten Keimen erweist sich der engere Marxismus also vorwiegend als Gesellschaftsdialektik, nicht aber als Bewußtseinsdialektik, und diese Tendenz legt sich gleich nach dem Überschreiten des geistigen Wendepunktes von Marx und Engels dar durch einen kritischen Vorbehalt gegen denjenigen Mann, welcher das Hegelsche System für sie zerbrach und sie ohne erkenntniskritische Begründung definitiv zum Materialismus bekehrte. In den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« vollzieht sich denn auch die Abrechnung mit Hegel unter jener Signatur, welche dem historischen Materialismus überwiegend den Stempel einer Gesellschaftswissenschaft aufdrückte.

X. Kapitel:

Die Grundlegung des Historischen Materialismus.

Die Unterdrückung der Rheinischen Zeitung trieb Marx im November 1843 nach Paris. Inzwischen hatte er mit Ruge Unterhandlungen wegen Herausgabe der »Deutsch-Französischen Jahrbücher« gepflogen. In seinen Briefen an Ruge leuchtet noch hier und da ein Stückchen Bewußtseinsphilosophie auf, als wollte Marx dieses Problem nun von seiner Urwurzel aus anfassen und systematisch lösen. Aber gleich klingt in den philosophischen Ton der praktisch-gesellschaftliche hinein und tönt laut nach, wenn der philosophische schon verschollen ist. Typisch dafür ist der Brief an Ruge vom September 1843, Nachlaß I, S. 379—383. Dort heißt es u. a.: »Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.«

Das klingt so ähnlich, nur »verhegelter«, wie Dietzgens scharfe Formulierung seines Problems im »Wesen der menschlichen Kopfarbeit«. Aber daran denkt Marx hier nicht. Es handelt sich nicht um das »Wesen« der Vernunft, sondern um Vernunft als »Realisierung des Staates«, nicht um Bewußtseinsdialektik, sondern um Gesellschaftsdialektik. Gleich der nächste Satz geht von der Erkenntnistheorie weg: »Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält gerade der politische Staat« . . . . . usw. . . . . »Wie die Religion das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit, so ist es der politische Staat von ihren praktischen« . . . . .

Am Schluß diese Briefes kommen dann wieder einige verfängliche Bewußtseinsfragen, diese deuten aber nur das allgemeine Problem an. »Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein inne werden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen erklärt. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der

Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden«.

Was ist nun dieses »selbstbewußte menschliche Form« und aus welchem Traum soll »das Bewußtsein« speziell aufgeweckt werden? Nicht aus dem metaphysischen Traum, welchen die Masse der Menschheit bisher über das Wesen ihres Bewußtseins geträumt haben, denn sonst wäre ich ja jetzt nicht gezwungen, die engeren Marxisten aus dem Traum zu erwecken, daß ihr Bewußtsein frei von aller Metaphysik ist und daß Marx nicht durch Dietzgen ergänzt werden kann. Im nächsten Satze heißt es zwar: »Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch die Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf«. Aber diese Analysierung erstreckte sich fast ausschließlich auf die gesellschaftliche Entwicklung und die Widerspiegelung derselben im »unreformierten« Bewußtsein. Und der Traum, welchen die Menschheit verwirklichen soll, ist die Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung. »Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von dem sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.«

Daher wird dann auch die Richtung der geplanten Zeitschrift mit den Worten zusammengefaßt: »Wir können also die Tendenz unseres Blattes in Ein Wort fassen: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein.«

Die direkte Beziehung auf Feuerbach deutet hier ohnehin an, um was es sich handelt, nämlich um die Erweckung des menschlichen Bewußtseins zur kritisch-philosophischen Erfassung der Tagesprobleme. Insofern sagt Mehring auch, daß Feuerbachs humanistisches Prinzip als solches für Marx eine Offenbarung gewesen sei. »Daran gemessen bestand der französische Sozialismus nur in unvollkommenem Maße. Man darf annehmen, daß Marx ihn in den Monaten der Muße, die der Unterdrückung der Rheinischen Zeitung folgten, zu studieren begonnen hat, aber die einen boten ihm dog-

matische Abstraktionen, fertige Zukunftsbilder, die den unmöglichen Anspruch erhoben, endgültig mit der historischen Entwicklung abzuschließen, während die anderen ohne Steuer vor Wind und Wellen trieben, in den metaphysischen Regionen, in denen die Deutschen durch die Hegelsche Dialektik einen sicheren Kompaß besaßen. Es ist diese Dialektik, mit der sich Marx in der »allgemeinen Anarchie unter den Reformern« seinen Weg suchen will. Er gesteht sich selbst und beansprucht von den Anderen dasgleiche Geständnis, daß sie alle keine exakte Vorstellung von dem hätten, was werden solle. Aber gerade hierin sieht er einen Vorzug der neuen Richtung, die nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern aus der Kritik der alten Welt die neue finden wolle«. (S. 340.)

Hier ist es also die Dialektik, welche als der Haupthebel des Geschichtsstudiums bei Marx erwähnt wird, nicht die materialistische Erkenntnistheorie, und das Problem wird hier ohne weitere Umschweife als Gesellschaftsproblem formuliert. »Für die Religion hatte Feuerbach das Wesentliche getan. Aber der Politik stand Feuerbachs Humanismus so ratlos gegenüber, wie der französische Sozialismus, der die politischen Fragen beiseite schob oder ihnen höchstens untergeordnete Bedeutung beimaß. So ergab sich für Marx als nächste Aufgabe eine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, deren Unzulänglichkeiten er eben auch schon bei seinen Arbeiten für die Rheinische Zeitung praktisch erprobt hatte.« (S. 341.)

Dank der Hegelschen Geschichtsdialektik verfiel Marx in Paris auch nicht in die Verwirrung der verschiedenen sozialistischen Richtungen Frankreichs. »Seine kritischen Vorbehalte gegen diesen Sozialismus hatte er schon gemacht ehe er nach Paris kam, und wäre er, ohne die dialektische Rüstung der deutschen Philosophie in das brausende Geistesleben getreten, so hätte es ihn viel mehr gefährdet als gefördert, geradeso wie der französische Sozialismus eben wegen seiner reichen Vielseitigkeit, das Klassenbewußtsein des französischen Proletariats ungleich mehr erstickt als entwickelt hat.« (Nachlaß II, S. 4.)

Auch hier wird wieder der Dialektik, nicht der materialistischen Erkenntnis, die Hauptrolle zugeschrieben bei dem Eintritt von Marx in das Gesellschaftsstudium, und wenn auch der Materialismus mit dieser Dialektik in die Geschichte hineingetragen wurde, so wurde doch das, was dabei von Materialismus übernommen wurde, nämlich die Erkenntnistheorie, nicht dialektisch durchdrungen, sondern bestenfalls dialektisch berührt. Es war also kein vollkommen dialektischer

Materialismus, der so in die Geschichte hineingetragen wurde, und seine Unzulänglichkeiten zeigen sich noch heute auf Schritt und Tritt bei den engeren Marxisten.

Waren in England zu dieser Zeit die modernen Klassenkämpfe schon weiter ausgebildet als in Frankreich, so war doch in Frankreich gerade die historische Entwicklung an reicherem und vielseitigerem Material zu studieren. ». . . . die natürliche Anlage beider Männer konnte nicht leicht wirksamer gefördert werden, als dadurch, daß Engels nach England, Marx nach Frankreich geriet.« (Mehring, Nachlaß II, S. 7.)

So drängte also alles bei Marx nach Gesellschaftsdialektik hin, selbst sein Aufenthalt in der Heimat der Denker, welche die »prächtige materialistische Literatur« des 18. Jahrhunderts geschaffen, und dabei doch gerade das Erkenntnisproblem in einem Zustande gelassen hatten, in welchem die menschliche Natur »abstrakte Natur« und der Geist ein sekundäres und abstraktes Produkt des Gehirns dieses abstrakten Menschen blieb. Und da auch Feuerbachs Mensch noch ein abstrakter Mensch war, Marx aber stark nach praktischer Betätigung drängte und mehr und mehr einsah, wie auch Engels im »Feuerbach« schreibt, daß »der Kultus des abstrakten Menschen, der den Kern der Feuerbachschen Religion bildet, ersetzt werden mußte durch die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung«, so hielt sich Marx bei der im Argen liegenden philosophischen Spezialaufgabe des Erkenntnisproblems vorläufig nicht auf, sondern setzte sich vor allem gründlicher als Feuerbach mit Hegel und Bauer in mehreren kritischen Artikeln auseinander und entwickelte dann Feuerbach über den über den Feuerbachschen Standpunkt hinaus in der »Heiligen Familie«.

So stellt Mehring selbst den Entwicklungsgang von Marx und Engels dar, und angesichts dieser Tatsache wäre es interessant, von unserem Kritiker zu erfahren, woher Dietzgen bei Marx und Engels sein weltdialektisch-erkenntniskritisches Licht genommen haben soll.

Im Nachlaß, wo Mehring noch nichts mit den Dietzgenianern zu tun hat, sagt er uns, daß die Frage sich nun für Marx zunächst in die Form einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen der politischen und menschlichen Emanzipation kleidete, also gerade nicht jenes Gebiet betraf, auf welchem Dietzgen die historische Leistung von Marx und Engels ergänzt. Weil aber das philosophische Spezialgebiet bei Marx und Engels nun vorläufig in eine Nebenstellung geriet, und ihre Untersuchungen auf allgemeine

Klassen- und Massenbewegungen, nicht aber auf individuelle Bewußtseinsprobleme eingingen und auch nicht konnten, so lange das allgemeine Wesen jeden Bewußtseins nicht dialektisch-wissenschaftlich begründet worden war, blieb an dem marxschen wirklichen Menschen und an seiner wirklichen Geschichte noch ein ganzes Stück des metaphisischen abstrakten Menschen hängen. Denn Klassen und Massen bestehen aus Individuen, und wer die Frage, wie und warum Klassen und Massen über bestimmte geschichtliche Vorgänge allgemein so oder so bewußte Ideen haben, erschöpfend lösen will, muß erklären können, wie und warum das für Klassen und Massen historisch allgemein Bedeutsame bei Individuen in einer bestimmten Form ins individuelle Bewußtsein tritt. Aus dieser im Abstrakten gelassenen Frage, aus dieser intellektuellen Lücke im engeren Marxismus, erklären sich die logischen Kopfsprünge der individuellen engeren Marxisten.

Feuerbachs Mensch sollte ja trotz aller Abstraktion von seinen individuellen Eigentümlichkeiten auch der wirkliche Mensch sein. Das betonte er fortwährend, selbst in seinen Vorreden zu den verschiedenen Auflagen des »Wesens des Christentums«. So heißt es in einer Vorrede zur zweiten Auflage: »Als ein Spezimen dieser Philosophie nun, welche nicht die Substanz Spinozas, nicht das Ich Kants und Fichtes, nicht die absolute Identität Schellings, nicht den absoluten Geist Hegels, kurz, kein abstraktes, nur gedachtes oder eingebildetes, sondern ein wirkliches oder vielmehr das allerwirklichste Wesen, das wahre Ens realissimum, den Menschen, also das positivste Realprinzip zu ihrem Prinzip hat, welche den Gedanken aus seinem Gegenteil, aus dem Stoffe, dem Wesen, den Sinnen erzeugt, sich zu ihrem Gegenstand erst sinnlich, das ist leidend, rezeptiv verhält, ehe sie ihn denkend bestimmt, ist also meine Schrift . . . . . vielmehr das direkte Gegenteil, ja die Auflösung der Spekulation.« Reclamsche Ausgabe, S. 39. Vorrede datiert vom 14. Februar 1843.)

An derselben Stelle erklärt er auch seine Forschungsmethode: »Nicht zu erfinden — — —, zu entdecken, ‚Dasein zu enthüllen', war mein einziger Zweck; richtig zu sehen mein einziges Bestreben. Nicht ich, die Religion betet den Menschen an, obgleich sie oder vielmehr die Theologie es leugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion selbst sagt: Gott ist Mensch, der Mensch Gott; nicht ich, die Religion selbst verleugnet und verneint den Gott, der nicht Mensch, sondern nur ein Ens rationis ist, indem

sie Gott Mensch werden läßt und nun erst diesen menschlich gestalteten, menschlich fühlenden und gesinnten Gott zum Gegenstande ihrer Anbetung und Verehrung macht. Ich habe nur das Geheimnis der christlichen Religion verraten, nur entrissen dem widerspruchsvollen Lug- und Truggewebe der Theologie — — — dadurch aber freilich ein wahres Sakrileg begangen. Wenn daher meine Schrift negativ, irreligiös, atheistisch ist, so bedenke man, daß der Atheismus — — — im Sinne dieser Schrift wenigstens — — — das Geheimnis der Religion selbst ist, daß die Religion selbst zwar nicht auf der Oberfläche, aber im Grunde, zwar nicht ihrer Meinung und Einbildung, aber in ihrem Herzen, ihrem wahren Wesen an nichts anderes glaubt, als an die Wahrheit und Gottheit des menschlichen Wesens.«

Und daß dieses menschliche Wesen Naturwesen, also wirklicher Mensch, bei ihm war, zeigt sich überall, ebenso wie er damit bewußt kritisch gegen die verschiedenen Philosophien seiner Zeit verfuhr. So schrieb er denn auch die für seinen erkenntniskritischen Standpunkt bezeichnenden Worte, daß »der Mensch kein anderes Wesen als absolutes, als göttliches Wesen denken, ahnen, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das menschliche Wesen«. Und um zu beweisen, daß er dieses menschliche Wesen als unzertrennlich von der Natur betrachtete, fügte er in seiner Anmerkung hinzu: »Mit Einschluß der Natur; denn wie der Mensch zum Wesen der Natur — — — dies gilt gegen den gemeinsamen Materialismus — — — so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen — — — dies gilt gegen den subjektiven Idealismus, der auch das Geheimnis unserer ‚absoluten' Philosophie, wenigstens in Beziehung auf die Natur ist. Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Christentums überwinden.« (S. 389.)

Wenn dies auch »naturmonistisch« gedacht war, und Plechanow und Mehring insofern mit ihrer Bezeichnung Feuerbachs recht haben, so war es doch weit entfernt, im Gesamtzusammenhange konsequent naturmonistisch gedacht zu sein. Vielmehr steckt in diesem Feuerbachschen Naturmenschen noch sehr viel abstrakte Metaphysik. Marx und Engels fanden, daß es diesem Naturmenschen vor allem an einer dialektisch-materialistischen Gesellschaftskunde mangelte, und wir finden, daß es sowohl dem Feuerbachschen wie dem Marxschen, gesellschaftlich-dialektisch berichtigten Naturmenschen an einer konsequent materialistischen-dialektischen

Erkenntnis- und Weltwissenschaft mangelte. Insofern blieb der Mensch bei Feuerbach, Marx und Engels »Abstraktion«. Dagegen helfen alle engmarxistischen Kopfsprünge nichts. Und aus diesem Grunde erkannten schon Marx und Engels, daß Feuerbach mehr Metaphysiker als materialistischer Natur- und Gesellschaftsdialektiker, oder Naturmonist, war, und ebenso erkennen wir in dem marxschen Naturmenschen trotz seiner gesellschaftlichen Dialektik noch erkenntniskritische, weltdialektische, metaphysische Überreste.

Bei seiner Abrechnung mit Hegel in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, von welcher wir nur die Einleitung besitzen, ging Marx zunächst von der Kritik aus, welche Feuerbach an der Religion geübt hatte. Diese Kritik endete mit der Lehre, »daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen habe, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«

Daß also auch der Kantsche kategorische Imperativ sich revolutionär auslegen läßt, gerade wie sich die Hegelsche Geschichtsdialektik auch revolutionär statt konservativ anwenden läßt, wurde Marx schon in seinem Übergangsstadium klar gemacht.

»Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik. Die nachfolgende Ausführung . . . . . schließt sich zunächst an . . . . . die deutsche Staats- und Rechtsphilosophie an, aus keinem anderen Grunde, als weil sie sich an Deutschland anschließt . . . . . Wenn ich die deutschen Zustände verneine, stehe ich nach französischer Zeitrechnung kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart . . . . . Wir wurden restauriert, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Kontrerevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten . . . . . Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst

noch nicht einmal existieren, zunächst kritischer Zerfall mit den philosophischen Spiegelung dieser Zustände. Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte . . . . . Ihr verlangt, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert hat. Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen. Dasselbe Unrecht, nur mit umgekehrten Faktoren, beging die theoretische, von der Philosophie her datierende politische Partei . . . . . Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: Sie glaubte die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben . . . . . Schon als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des deutschen politischen Bewußtseins, verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis . . . . . Die Theorie wird in einem Volke immer nur soweit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist . . . . . Damit die Revolution eines Volkes und die Emanzipation einer besonderen Klasse der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit ein Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer anderen Klasse konzentriert, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondere soziale Sphäre für das notorische Verbrechen der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint. Damit ein Stand par excellence der Stand der Befreiung, dazu muß umgekehrt ein anderer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein . . . . Wo ist also die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation? Antwort: In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den

Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Worte der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat . . . . . Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende industrielle Bewegung für Deutschland zu werden. . . Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen hat, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen . . . . . Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.« (Nachlaß I, S. 384—398.)

In dieser sinn- und wortgetreuen Wiedergabe der typischen Gedankenstationen der marxschen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie haben wir schon den Morgenschein des »Kommunistischen Manifestes« vor uns, eine ausgesprochene Gesellschaftsdialektik, die sich an die praktischen Tagesfragen ohne weitere dialektische Untersuchung des Bewußtseinsproblems heranmacht und wie der »Bourgeois Gentilhomme« erkenntniskritische Prosa treibt ohne sich über diese Prosa wissenschaftlich unterrichtet zu haben. In den Marxschen Artikeln über die Judenfrage tritt uns dasselbe Bild entgegen. Zudem spielt in allen diesen Artikeln Feuerbachs Humanismus noch die Rolle des kritisch-philosophischen Lotsen. So endigt auch der erste Artikel über die Judenfrage noch mit der Verallgemeinerung der Feuerbachschen Wirklichkeitsphilosophie: »Alle Emanzipation ist die Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist,

erst wenn der Mensch seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht«. (Nachlaß I, S. 424.)

Engels warf sich von Anfang an gleich in ökonomische Studien und kam in seinem Aufsatze über »Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie« zu demselben Schluß wie Marx in seinen Artikeln über die Judenfrage: »Produziert mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein, und ihr seid über alle diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus«. (S. 449.)

Sonst sind die Marxschen Artikel über die Judenfrage für uns heute noch wertvoll wegen ihrer Darlegung, daß es keine religiöse Emanzipation ohne wirtschaftliche und politische Emanzipation geben kann, und durch den Fortschritt, welchen Marx dort über die bürgerlichen Naturrechtler bekundet. Hatte er noch in seinem Artikel über das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule selbst als hegelisch erleuchteter Naturrechtler bürgerlich radikal gegen die feudalen Naturrechtler gewettert, so heißt es jetzt: »Vor allem konstatieren wir die Tatsache, daß die sogenannten Menschenrechte, die droits de l'homme im Unterschied von den droits du citoyen nichts anderes sind, als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt des egoistischen Menschen, des vom Menschen und Gemeinwesen getrennten Menschen. Die radikale Konstitution, die Konstitution von 1793, mag sprechen: »Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers. Art. 2. Diese Rechte etc. (die natürlichen und unverschreibbaren Rechte) sind: Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum.« (S. 417 bis 418.) Und gegen diese mit der Praxis der bürgerlichen Gesellschaft in Widerspruch stehenden Rechte geht Marx nun schon weit kritischer vor. Er streift auch hier wieder an die Bewußtseinsfrage, beantwortet sie aber auch sofort wieder durch gesellschaftliche Dialektik. »Will man aber selbst die revolutionäre Praxis als die richtige Stellung der Verhältnisse betrachten, so bleibt immer noch das Rätsel zu lösen, warum im Bewußtsein der politischen Emanzipatoren das Verhältnis auf den Kopf gestellt ist und der Zweck als Mittel, das Mittel als Zweck erscheint. Diese optische Täuschung ihres Bewußtseins wäre immer noch dasselbe Rätsel, obgleich dann ein psychologisches, ein theoretisches Rätsel. Das Rätsel

löst sich einfach. Die politische Emanzipation ist zugleich die Auflösung der alten Gesellschaft ..... usw. ..... Der Mensch wurde nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit, er erhielt die Freiheit des Eigentums ..... usw.«

Also auch hier wird das »psychologische Rätsel« wieder beantwortet durch den Hinweis auf die ins Allgemeinbewußtsein tretenden gesellschaftlichen Verhältnisse, ohne eine dialektische Lösung des Wesens des Bewußtseins, diese Vorbedingung für die konsequente wissenschaftliche Lösung aller psychologischen Rätsel.

Mehring kommentiert diese Periode der geistigen Entwicklung von Marx und Engels mit den folgenden Worten: »Schloß die Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie mit einem philosophischen Abriß des proletarischen Klassenkampfes, so die Abhandlung zur Judenfrage in ihrem ersten Teile mit einem philosophischen Grundriß der kommunistischen Gesellschaft.« (S. 352.) Und schließlich: »Es leuchtet auf den ersten Blick ein, wie nahe sich Marx und Engels in ihren Aufsätzen für die »Deutsch-Französischen« Jahrbücher berühren, und die Gleichheit ihrer Resultate mußte für sie um so wertvoller sein, als diese Resultate auf verschiedenem Wege gewonnen worden waren. Gemeinsam war ihnen der philosophische Ausgangspunkt: Hegels Dialektik, Bauers Selbstbewußtsein, Feuerbachs Humanismus; dann hatten sie den englischen und französischen Sozialismus kennen gelernt, aber nunmehr war für Marx die französische Revolution, für Engels die englische Industrie zum Mittel der Selbstverständigung über die Kämpfe und Wünsche der Zeit geworden .... Ein neues Gebiet menschlicher Erkenntnis war entdeckt, und es galt nun, es gründlich zu erforschen und dauernd dem Besitz der Menschheit einzuverleiben. Diese Arbeit haben Marx und Engels fortan gemeinsam getan.« (S. 359.)

Gewiß. Und dieses neue Gebiet menschlicher Erkenntnis, welches sie entdeckt hatten, war das Gebiet der menschlich-gesellschaftlichen Entwicklung. Aber die Entdeckung der Erkenntnis, des Wesens menschlicher Erkenntnis in seiner Rolle als Teilprodukt und Teilproduzent des Weltalls, einschließlich der gesellschaftlichen Entwicklung, wurde nicht von ihnen, sondern von Josef Dietzgen gemacht. Und die Eigentümlichkeiten der aus dieser Dietzgenschen Entdeckung folgenden dialektischen Forschungs- und Anwendungsmethode fehlen daher auch in der Dialektik von Marx und Engels, wie auch in der ihrer unmittelbaren Schüler, dagegen hat diese

engere marxistische Dialektik Eigentümlichkeiten, durch welche die engeren Marxisten öfter in die Brüche geraten, und diese Eigentümlichkeiten fehlen allerdings bei Dietzgen.

Nach der vorläufigen Abrechnung mit Bruno Bauer in der »Judenfrage« kam die große Abrechnung mit ihm und seinen Freunden in der »Heiligen Familie«. Hier, wo er es mit Leuten zu tun hatte, deren Arbeit trotz aller radikalen Äußerlichkeiten wesentlich reaktionär wirkte, ging er sehr scharf vor, während er seine Kritik an den englischen und französischen Sozialisten nicht so überschäumend gestaltete. Mehring meint, daß Marx immer milde in seiner Kritik war, »wo er ein aufrichtiges und tiefes Interesse für das Los der Arbeiterklasse sah«. (Nachlaß II, S. 11.) Bei der Kritik an Proudhon änderte sich das später. Jedenfalls aber kann man den meisten engeren Marxisten unserer Zeit nicht nachsagen, daß sie milde in ihrer Kritik sind, wo ein aufrichtiges und tiefes Interesse für die Arbeiterklasse vorhanden ist. In den Polemiken unter sich sind sie rückhaltlos grob und bitter gewesen, und in ihrer Polemik gegen die Dietzgenianer haben sie nichts von dieser Eigentümlichkeit verloren, sondern sind tief unter den Stil von Marx in seiner Kritik an Proudhon gefallen. Abgesehen vom Stil aber, hat es kein engerer Marxist bisher zur Höhe der sachlichen Gründlichkeit gegen uns gebracht, wie sie Marx im Anti-Proudhon an den Tag legte.

Die »Heilige Familie« zeichnet sich durch dieselben eristischen Ausartungen aus, welche noch viel später bei Engels im »Anti-Dühring« auftraten. Das ist eins der sinnfälligsten Merkmale einer erkenntniskritisch nicht dialektischen Denkweise. Gleich die ersten Kapitel der »Heiligen Familie« fangen an mit einer ähnlichen spöttischen Blumenlese stilistischer Eigentümlichkeiten der Gegner, wie sie Engels im »Anti-Dühring« bringt, um die dialektische Inkonsequenz der Kritisierten auch schon an ihrem Stile nachzuweisen. Eine solche Blumenlese aus der engeren marxistischen Literatur würde ein ähnliches Licht auf die dialektischen Inkonsequenzen des engeren marxistischen Stils werfen. Das wollen wir uns indessen schenken. Das Tatsachenmaterial ist auch ohne diese belletristische Illustration überwältigend genug. Engels ist übrigens in dieser Hinsicht stets eristischer gewesen als Marx. Beide der ebengenannten stilistischen Blumenlesen stammen aus seiner Feder. Wo Marx mehr eristisch als dialektisch vorging, hielt er sich mehr an die Sache als an die Form, und liebte es, stilistische Absonder-

heiten seiner Gegner in Klammern, mit Fragezeichen und Ausrufungszeichen abzutun. Das lag so in den Besonderheiten ihrer Entwicklung. So sagt Mehring mit Recht: »Von seinem englischen Standpunkt aus hat Engels zuerst die ökonomischen Grundzüge des wissenschaftlichen Kommunismus entworfen, aber die materialistische Geschichtsauffassung als wissenschaftliche Forschungsmethode ist namentlich von Marx ausgearbeitet worden, wie Engels selbst immer wieder betonte.« (Nachlaß II, S. 7.) Diese Besonderheit sieht Mehring auch aus verschiedenen Arbeiten von Engels hervorleuchten. So sagt er über die Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, welche Engels für die »Deutsch-Französischen Jahrbücher« lieferte, daß sich in dem Kapitel über das 18. Jahrhundert Auffassungen finden, die insofern für die damals von Engels erreichte Stufe der Entwicklung eigentümlich sind, »als sie erstens zeigen, daß sich das Problem des historischen Materialismus vom Standpunkte der englischen Geschichte aus nicht so gründlich und tief durchdringen ließ, wie vom Standpunkte der französischen Geschichte aus, und zweitens, daß Marx für die endgültige Lösung dieser Aufgabe berufener war als Engels.« (Nachlaß II, S. 61.) Ebenso sieht Mehring in dem Aufsatze von Engels über die englische Zehnstundenbill einen charakteristischen Beweis »für eine Schranke der Erkenntnis, die Marx und Engels in den vierziger Jahren noch nicht überwunden hatten«. (S. 62.) Dieser letztere Artikel war von Engels im Jahre 1850 geschrieben worden, und vertrat noch dieselbe Ansicht wie das »Kommunistische Manifest« über die Zehnstundengesetzgebung. Später, als Marx seine Dialektik noch mehr erprobt und praktisch durchlebt hatte, änderten beide ihre Ansicht über dieses Gesetz. Wenn sie heute noch lebten, würden sie ihre Ansicht darüber vielleicht wieder ändern. Mehring sieht in dieser Meinungsänderung keinen dialektischen Grundfehler, sondern nur ein Anzeichen des anfangs beschränkten und allmählich erweiterten geschichtlichen Horizontes von Marx und Engels. Dieselben Fehler werden aber heute noch gemacht, z. B. auch von Mehring. Und Marx und Engels machten ähnliche Fehler bis an ihr Lebensende. Die logische Quelle dieser Fehler liegt überall in der mangelnden Bewußtseinsdialektik. Und angesichts dieser Fehler, welche ich unwiderleglich nachweisen werde, kann die Manier, Marx die wissenschaftliche Lösung des philosophischen Fundamentalproblems neben seinen anderen wissenschaftlichen Leistungen zuzuschreiben, wie sie auch Max Adler in

seiner kürzlich erschienenen Broschüre »Marx als Denker« wieder beliebt, nicht aufrecht erhalten werden. Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie war ein Kind des Feuerbachschen Humanismus, führte direkt in die Gesellschaftsdialektik, und ließ das Problem des Wesens des menschlichen Bewußtseins in einem Zustande roher Formulierung, die im engeren Marxismus nie eine Lösung erfuhr.

Sehr richtig, sagt Mehring, daß Marx »zwar die kritische Kritik und manche andere Form der bürgerlichen Ideologie zerbrochen, aber ihre Wurzeln nicht ausgerottet hat, die erst mit dem gänzlichen Absterben der bürgerlichen Weltanschauung vertrocknen können«. (Nachlaß II, S. 71.) Und diese bürgerliche Weltanschauung wird wohl bei vielen Menschen den Untergang der bürgerlichen Gesellschaftsordnung überleben. Denn das inkonsequente und zusammenhanglose widernatürliche Denken lastet wie ein Alp auf den Gehirnen der Menschen, so daß selbst die engeren Marxisten, welche doch das historisch-materialistische Licht beim Denken zuhilfe nehmen können, dessen ungeachtet häufig fehltreten. Und wenn ihnen eine konsequentere Dialektik von den Dietzgenianern nahe gelegt wird, so schließen die engeren Marxisten die Augen, behaupten kein Dietzgensches Licht bemerken zu können und verbitten sich ganz energisch unsere Versuche, ihnen eine konsequentere Dialektik beizubringen. Trotzdem aber stimme ich mit Mehring überein, wenn er von der »Heiligen Familie« sagt, daß diese zwar den Zeitgenossen als ermüdend und weitschweifend erschienen sein mag, aber uns, den Nachlebenden, deshalb einen großen Genuß gewähren wird, weil wir darin unmittelbar in die Gedankenwerkstatt eines genialen Denkers blicken und eine große Weltanschauung in der Stunde ihrer Geburt belauschen können. (Nachlaß II, S. 71.)

Schauen wir also ein wenig in diese Werkstatt hinein und belauschen wir den historischen Materialismus in seiner Geburtsstunde.

Wenn wir bei diesem Belauschen die belletristischen und negativen Massen der Polemik gegen Bauer und Genossen ausscheiden, um an den positiven Kern des ins Leben tretenden historischen Materialismus zu gelangen, dann tritt aus all dem eristischen Schaum der »Heiligen Familie« nur ein kleiner Körper wissenschaftlich brauchbaren Materials für den Forscher hervor. Das sind erstens diejenigen Teile des vierten Kapitels, welche sich mit Proudhon beschäftigen. Es war Proudhons Erstlingsschrift

»Ou' est ce que la propriété?«, welche Marx gegen Bauers schlechte Übersetzung und sinnlose Auslegung verteidigte. Soweit diese Marxsche Verteidigung im Vergleich mit der im »Elend der Philosophie« an Proudhon geübten Kritik ein Urteil über die geistige Entwicklung von Marx erlaubt, wollen wir uns mit Mehrings Ansicht zufrieden geben, wenn er meint: »Kein Zweifel, daß ihr (dieser Broschüre) unter den geistig bestimmenden Einflüssen, die der junge Marx empfangen hat, eine bedeutsame Stellung gebührt. Wenn Marx in seinem Nachruf an Proudhon sagt, das berühmte Pamphlet habe bei seinem ersten Erscheinen ‚einen großen Anstoß gegeben', so hat besonders auch Marx diesen Anstoß erhalten. Nicht minder unzweifelhaft ist, daß Marx sein Urteil über die Schrift bis zu einem gewissen Grade revidiert hat. Er hat sie im Jahre 1844 für die konsequente Fortentwicklung der politischen Ökonomie gehalten, wie sie von Adam Smith und Ricardo begründet worden war. Dagegen sagt er im Jahre 1865 von ihr, in einer streng wissenschaftlichen Geschichte der politischen Ökonomie wäre sie kaum erwähnenswert, jedoch spielten solche Sensationsschriften in den Wissenschaften so gut ihre Rolle, wie in der Romanliteratur. Marx kannte, als er die ‚Heilige Familie' schrieb, die englischen Ökonomen erst unzureichend, wie Proudhon sie auch erst unzureichend kannte. Gerade die eindringlichere Beschäftigung mit Adam Smith und Ricardo war einer der beiden entscheidenden Punkte, durch die Proudhon und Marx in schroffen Gegensatz gerieten. Proudhon suchte die Werttheorie der bürgerlichen Ökonomie in utopistischer Verknöcherung rückwärts zu drehen, während Marx sie in historischer Dialektik vorwärts zu entwickeln verstand.« (Nachlaß II, S. 78—79.)

Und ferner: »So gänzlich überholt sie (die Proudhonsche Schrift) in wissenschaftlicher Beziehung sein mag, so wird man noch immer warm, wenn man sie als das liest, als was Marx sie von Anfang an aufgefaßt hat, als das erste wissenschaftliche Manifest des französischen Proletariats.« (S. 79.) »Dann aber entwickelte Marx selbst das historische Gesetz, das in dem Gegensatze von Armut und Reichtum, von Bourgeoisie und Proletariat waltete. Hatte Edgar Bauer durch eine seichte Redensart den Gegensatz wieder zu verdecken gesucht, den Proudhon vom proletarischen Standpunkt aus aufgedeckt hatte, so wahrte Marx den tatsächlichen Fortschritt, den Proudhon gemacht hatte, aber ging zugleich über ihn hinaus, indem er die historische Auflösung dieses Gegensatzes nachwies.

In der zweiten seiner kritischen Randglossen blitzten die Grundgedanken des modernen wissenschaftlichen Kommunismus auf; man sieht in diesen Sätzen, wie die mystifizierende Form der Hegelschen Dialektik in ihre rationelle Form umschlägt. Klingt es noch ideologisch genug, wenn das Proletariat, das ‚seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung' genannt wird, so vollzieht sich der dialektische Prozeß schon auf ebener Erde, wenn vom Proletariat hinzugefügt wird: ‚Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der Arbeit durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet'. Diese historische Dialektik war der andere der beiden entscheidenden Punkte, in denen Proudhon und Marx sich nicht finden konnten. An Hegel ist Proudhon ebenso gescheitert, wie an Ricardo, während Marx später von Lassalle mit Recht angesprochen werden konnte als Sozialist gewordener Ricardo und Ökonom gewordener Hegel.« (Nachlaß II, S. 80.)

Zu dieser treffenden und den historischen Materialismus scharf auf sein typisches Gebiet abgrenzenden Zusammenfassung Mehrings füge ich nur hinzu, daß das psychologische Problem, welches in den Marxschen Grundgedanken nur angedeutet wird, nämlich warum und wie der einzelne Proletarier sich zum Klassenbewußtsein erheben und auf Grund dieses Bewußtseins durch Anschluß an seine gleichbewußten Genossen zur Erkenntnis und Durchführung seines ihm durch die bürgerliche Gesellschaft vorgezeichneten Klassenziels kommen muß, erst durch Dietzgens dialektische Erkenntnistheorie konsequent verfolgt und gelöst werden kann.

Interessant sind ferner diejenigen Stellen des sechsten Kapitels, in denen die widerspruchsvollen Konsequenzen der Hegelschen Logik, auf deren Überlegenheit sich Plechanow gegen Dietzgen beruft, mit einigen treffenden Strichen abkonterfeit werden: »Hegels Geschichtsauffassung setzt einen abstrakten oder absoluten Geist voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine Masse ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der empirischen, exoterischen Geschichte läßt er daher eine spekulative, exo-

terische Geschichte vorgehen. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen jenseitigen Geistes der Menschheit ..... Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt, und sich zugleich dagegen verwahrt, das wirkliche philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung.« (Nachlaß II, S. 186—187.)

Das Licht, welches hier auf die Hegelsche Logik geworfen wird, beleuchtet gleichzeitig auch die Plechanowsche Logik mit einem grellen Strahl. Bekanntlich wirft Plechanow unserem Altmeister Dietzgen kühnlich vor, er versuche eine Tür einzurennen, welche Hegel schon lange vor ihm geöffnet habe. »Wozu sollte Josef Dietzgen eine offene Tür einrennen, wenn ihm bekannt gewesen wäre, daß sie bereits offen ist? Das ist aber das Böse, daß er es eben nicht gewußt hat.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 381.) Das Böse ist vielmehr, daß Plechanow nicht weiß, was Dietzgen wußte. Dazu gehört unter anderem auch die Einsicht, daß man nicht zu Hegel gehen braucht, um Dialektik zu lernen. Noch böser ist, daß Plechanow vergessen hat, daß man bei Hegel auf alle Fälle keine konsequent dialektische Logik lernt, wie die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus hier deutlich zeigen. »Das Gute«, sagt Wilhelm Busch, »ist stets das Böse, was man läßt.« Hier ist es zur Abwechslung 'mal umgekehrt. Das Gute, was Plechanow bei seiner Kritik an Dietzgen unterlassen hat, ist sich daran zu erinnern, daß er in seinen »Beiträgen« die obige Stelle aus der »Heiligen Familie« selbst zitiert, um zu beweisen — — — wie inkonsequent das Hegelsche Denken ist! Eine nette Logik, welche bei aller sogenannten Tiefe und Gründlichkeit derartige Resultate hervorbringt!

Interessant sind in diesem sechsten Kapitel auch die Stellen, in denen Engels in seiner Polemik gegen Bauer sich auf Feuerbachs Seite stellt und auf Bauers Versuch, den wirklichen Menschen wieder in eine Kategorie abstrakter Spekulation zu verwandeln, antwortet, daß Feuerbachs geniale Entwicklungen eben dieser Manier ein Ende gemacht und den wirklichen Menschen an die

Stelle der Abstraktionen gesetzt haben. In seiner Schrift über »Feuerbach« heißt es dagegen später, daß Feuerbachs abstrakter Mensch erst durch den historischen Materialismus wirklich gemacht wurde. In der Tat haben Marx und Engels Feuerbachs wirklichen Menschen durch Aufdeckung seiner gesellschaftlichen Natur noch wirklicher gemacht. Diese Stellen sind für uns umso beweiskräftiger, als sie der Kern des Abschnittes über die »Philosophie des Selbstbewußtseins« sind, und doch über allgemeine polemische Ausfälle gegen Bauers Ansichten über »Substanz und Bewußtsein« nicht hinausgehen, sondern Bauers Phrasen durch Feuerbach widerlegen, anstatt nun durch Hinausgehen über Feuerbach eine historisch-materialistisch-dialektische Erkenntnistheorie in ihren Umrissen aufzubauen. Die ausschlaggebende Stelle dieses Abschnittes ist ein Zeugnis für die Abneigung, welche Engels gegen das Eingehen auf die erkenntniskritische Seite dieser Frage hatte. Auch Marx fügt hier der negativen Kritik nichts Positives hinzu. Sie begnügen sich mit den Sätzen: »Der Kampf zwischen Strauß und Bauer über die Substanz und das Selbstbewußtsein ist ein Kampf innerhalb der Hegelschen Spekulationen. In Hegel sind drei Elemente, die spinozistische Substanz, das Fichtesche Selbstbewußtsein, die Hegelsche notwendig-widerspruchsvolle Einheit von beiden, der absolute Geist. Das erste Element ist die metaphysisch-travestierte Natur in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch-travestierte Geist in der Trennung von der Natur, das dritte ist die metaphysisch-travestierte Einheit von beiden, der wirkliche Mensch und die wirkliche Menschengattung. Strauß führte Hegel auf spinozistischem Standpunkt, Bauer den Hegel auf Fichteschem Standpunkt, innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide kritisieren Hegel, insofern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere verfälscht wird, während sie jedes derselben zu seiner einseitigen, also konsequenten Ausführung entwickelten. — — — Beide gehen daher in ihrer Kritik über Hegel hinaus, aber beide bleiben auch innerhalb seiner Spekulation stehen und repräsentieren jeder nur eine Seite des Systems. Erst Feuerbach, der den Hegel auf Hegelschem Standpunkte vollendete und kritisierte, indem er den metaphysischen absoluten Geist in den ‚wirklichen Menschen auf Grundlage der Natur' auflöste, vollendete die Kritik der Religion, indem er zugleich zur Kritik der Hegelschen Spekulation und daher aller Metaphysik die großen und meisterhaften Grundzüge entwarf.« (Nachlaß II, S. 247—248.)

Hier wird also nicht über Feuerbach hinausgegangen. Alles was sonst noch in dieser Sektion gesagt wird, ist nur eristisches Beiwerk zu diesem Kerne. Im »Feuerbach« heißt es aber: Feuerbachs Anstoß verlief für ihn selbst so unfruchtbar, weil er »aus dem, ihm selbst tötlich verhaßten, Reich der Abstraktionen den Weg nicht finden kann zur lebendigen Wirklichkeit. Er klammert sich gewaltsam an die Natur und den Menschen; aber Natur und Mensch bleiben ihm bloß Worte. Weder von der wirklichen Natur, noch von dem wirklichen Menschen weiß er uns etwas Bestimmtes zu sagen. Vom Feuerbachschen abstrakten Menschen kommt man aber nur zu den wirklichen lebendigen Menschen, wenn man sie in der Geschichte handelnd betrachtet. Und dagegen sträubt sich Feuerbach und daher bedeutete das Jahr 1848, das er nicht begriff, für ihn nur den endgültigen Bruch mit der wirklichen Welt, den Rückzug in die Einsamkeit . . . Aber der Schritt, den Feuerbach nicht tat, mußte dennoch getan werden; der Kultus des abstrakten Menschen, der den Kern der neuen Feuerbachschen Religion bildete, mußte ersetzt werden durch die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Diese Fortentwicklung des Feuerbachschen Standpunktes über Feuerbach hinaus wurde eröffnet 1845 durch Marx in der »Heiligen Familie«. (S. 35.)

Diese Fortentwicklung, in der »Heiligen Familie« sowohl wie im »Feuerbach«, erweist sich auf den ersten Blick gleich wieder als Geschichts-, nicht als Bewußtseinsdialektik. Die historisch-materialistisch wertvollsten Teile des sechsten Kapitels der »Heiligen Familie« sind daher auch nicht diejenigen, welche von der »Philosophie des Selbstbewußtseins« handeln, sondern diejenigen, welche sich mit dem französischen Materialismus und dem französischen Sozialismus beschäftigen.

Ich muß es mir versagen, den ganzen Abschnitt über den französischen Materialismus hier zu reproduzieren. Er ist nach meinem Gefühl der beste des ganzen sechsten Kapitels, wie dieses Kapitel das wertvollste des ganzen Werkes ist. Da es jedoch durchweg historisch verallgemeinernd vorgeht, und die für unsere gegenwärtige Untersuchung wesentlichen Bewußtseinspunkte nur andeutungsweise berührt, wie sie bei den verschiedenen Philosophen im Laufe der Entwicklung auftraten, und dann sofort übergeht auf die gesellschaftlichen Theorien dieses Materialismus, so genügt der Hinweis auf diese typische Tendenz des Marxschen Gedankenganges,

um unsere Hauptthese zu bekräftigen. Die Leitsätze gipfeln in der Beweisführung, daß der kartesische Materialismus in die Naturwissenschaft, und die Lockesche Richtung des französischen Materialismus in den Sozialismus und Kommunismus verläuft, womit wir dann wieder bei der gesellschaftlich-dialektischen Fortentwicklung über Feuerbach hinaus angelangt sind, ohne das Spezialproblem des Bewußtseins näher angefaßt zu finden.

Für Plechanow ist auch dieser Teil der Marxschen Ausführungen so belehrend wie das Streiflicht, welches schon durch die Kritik Hegels auf seine Logik gefallen ist. Auch beim französischen Materialismus, wie er sich bei Marx spiegelt, gerät Plechanow in die Brüche. Wir haben schon einmal das Vergnügen gehabt, Plechanow auf seinen Kreuzzügen durch diesen Materialismus zu folgen. Hier müssen wir ihn noch bitten, sich mit Marx auseinanderzusetzen.

Plechanow unterscheidet im Materialismus des 18. Jahrhunderts »drei oder sogar vier Nuancen«, nämlich den Materialismus von Lamettrie und Diderot, den Materialismus von Holbach, den Materialismus von Helvetius, und den Materialismus des Engländers Priestley. Also drei Nuancen des französischen Materialismus. Er beschwert sich, daß Dietzgen nicht genau sagt, welche dieser Nuancen er im Sinne hat, wenn er von der Einseitigkeit des metaphysischen Materialismus spricht. Trifft nicht diese Kritik Dietzgens auf alle Schattierungen dieses Materialismus ohne Unterschied zu? Und welchen Zweck hätte es, wenn Dietzgen bei dieser allgemein zutreffenden Kritik noch irgend eine besondere Schattierung herausgriffe? Oder, wodurch unterscheiden sich diese Nuancen, wenn sie bei einer so allgemein treffenden Kritik, wie der von Dietzgen geübten, noch besonders genannt werden sollen? Das bleibt unaufgeklärt bei Plechanows Antikritik. Noch unaufgeklärter bleibt, wie Josef Dietzgen es fertig gebracht haben soll, die Existenz dieser Nuancen in Plechanows Kopf vorauszuahnen und ihre Eigentümlichkeiten von seinem dialektischen Naturmonismus zu unterscheiden. Denn sagen wir es offen heraus, daß die genannten drei Nuancen des französischen Materialismus Plechanows eigenes Fabrikat sind, und daß es außerordentlich zweifelhaft ist, ob irgend ein anderer Historiker, sei er marxistisch oder bürgerlich gebildet, sich mit Plechanow über die typischen Unterschiede dieser angeblichen Nuancen einigen könnte. Dabei ist es »mindestens merkwürdig«, daß Plechanows feine Nase bei der Unterscheidung zweier Nuancen im Marxismus, welche sich sicherlich weit deutlicher unterscheiden als

seine Nuancen im französischen Materialismus, nämlich der Nuancen des engeren und weiteren Marxismus, plötzlich mit einem chronischen Schnupfen behaftet zu sein scheint.

Zwar stehen diese Plechanowschen Nuancen dem von Dietzgen so scharf bezeichneten dialektischen Erkenntnisproblem alle mit der gleichen metaphysischen Einseitigkeit gegenüber und gehören also von rechtswegen gar nicht in diese Diskussion hinein. Da er sie aber nun einmal bei den Haaren hineingezogen hat, weil er gerade diese Materialisten speziell studiert hat, so müssen wir wohl oder übel schon aus Höflichkeit einen Augenblick bei demselben verweilen. Hören wir also, was Marx sagt:

»Genau und in prosaischem Sinne zu reden, gibt es zwei Richtungen des französischen Materialismus, wovon die eine ihren Ursprung von Descartes, die andere ihren Ursprung von Locke herleitet. Der letztere ist vorzugsweise französisches Bildungselement und mündet direkt in den Sozialismus. Der erstere, der machanische Materialismus, verläuft sich in die eigentliche französische Naturwissenschaft. Beide Richtungen durchkreuzen sich im Laufe der Entwicklung . . . . . Der mechanische französische Materialismus schloß sich der Physik des Descartes an im Gegensatz zu seiner Metaphysik. Seine Schüler waren Antimetaphysiker von Profession, nämlich Physiker. Mit dem Arzte Leroy beginnt diese Schule, mit dem Arzte Cabanis erreicht sie ihren Höhepunkt, der Arzt Lamettrie ist ihr Zentrum.« (Nachlaß II, S. 232—235.)

Wie sah die Erkenntnistheorie dieser Materialisten aus?

»Descartes lebte noch«, schreibt Marx am angegebenen Orte, »als Leroy die kartesische Konstruktion des Tieres, wie ähnlich im 18. Jahrhundert Lamettrie, auf die menschliche Seele übertrug, die Seele für einen Modus des Körpers, und die Ideen für mechanische Bewegungen erklärte. Leroy glaubte sogar, Descartes habe seine wahre Meinung verheimlicht. Descartes protestierte. Am Ende des 18. Jahrhunderts vollendete Cabanis den kartesischen Materialismus in seiner Schrift: Rapport du physique et du moral de l'homme.«

Zu welcher Plechanowschen Nuance des französischen Materialismus gehört Cabanis? Das bleibt unaufgeklärt, und wir sind leider nicht in der Lage es aufzuklären, weil wir ebensowenig wie Dietzgen die Gabe besitzen, zu erraten, was Plechanow selbst im Dunkeln läßt, er aber nur allein wissen kann. Da aber Cabanis den kartesischen Materialismus nach der Ansicht von Marx voll-

endete, darf man wohl annehmen, daß er etwas brachte, was die anderen Plechanowschen Nuancen nicht gebracht hatten. Auf alle Fälle aber wär es auch nach der Meinung von Marx typisch für alle diese Materialisten, daß sie die Seele als einen »Modus des Körpers« auffaßten, wie Dietzgen ebenfalls sagt. Hat Plechanow etwas gegen diese Marxssche Auffassung vorzubringen? Dann nur heraus mit der Sprache! Ich möchte gern wissen, warum sich hier nicht dasselbe gegen Marx sagen läßt, was Plechanow querulierend gegen Dietzgen einwendet.

Nun kommen wir zum Jahre 1845 in der geistigen Entwicklung von Marx und Engels. Typisch für ihren philosophischen Fortschritt in diesem Jahre sind »Die Deutsche Ideologie«, und die Marxschen »Thesen über Feuerbach«. Diese Thesen wurden im Frühjahr 1845 in Brüssel niedergeschrieben, und waren wohl ein Teil der Notizen, die sich Marx für die Ausarbeitung seiner Kritik an der »Deutschen Ideologie« machte. Was diese »Ideologie« enthielt, ist öffentlich in unserer Partei nicht bekannt. Mehring gibt nur ganz allgemein an, daß sie eine »Kritik der nachhegelschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner, sowie des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten« darstellte. Engels sagt im »Feuerbach«, daß der Teil über Feuerbach unvollständig blieb. So bleiben uns also nur die Marxschen Thesen über Feuerbach als handgreifliches Material für die erkenntniskritische Entwicklungsstufe von Marx zu jener Zeit. Da Engels nach Mehrings Ansicht auf diesem Gebiete nicht so fähig war wie Marx, genügt hoffentlich unsere Kritik an Marx für die Feststellung des Wesens der marxistischen Erkenntnistheorie jener Epoche. Auf jeden Fall aber würde uns »Die Deutsche Ideologie« ein klareres Bild dieses Zusammenhanges verschaffen, als die axiomatischen und skizzenhaften Thesen. In diesem Sinne heißt es in meinem Labriola-Dietzgen-Artikel: Wie weit Marx und Engels »in das Erkenntnisproblem eingedrungen waren, ehe sie ihre entscheidende Wahl trafen, können nur diejenigen Genossen wissen, welche das unveröffentlichte gemeinsame Manuskript von Marx und Engels aus den Jahren 1845—1846 in Verwahrung haben. Man darf aber wohl annehmen, daß dies Manuskript schon veröffentlicht worden wäre, wenn es einen solchen Beitrag zum historischen Materialismus enthielte, wie ihn Josef Dietzgen geliefert hat. Diese Annahme wird ferner bestärkt durch die Tatsache, daß Marx und Engels das Verdienst Dietzgens anerkannten und ihn den

‚Philosophen des Proletariats' nannten. Schließlich scheint mir diese Ansicht auch begründet zu werden durch die Tatsache, daß selbst die fortgeschrittensten Arbeiten von Engels, wie ‚Anti-Dühring' und ‚Feuerbach', auch wo sie direkt vom Erkenntnisproblem, dem Willensproblem, dem moralischen Gewissen handeln, nichts enthalten, wodurch Marx ursprüngliche Auffassung des menschlichen Bewußtseins erheblich weiter ausgearbeitet wird.« (Dialektisches, S. 108.)

Plechanow schließt sofort nach dem Lesen dieser Stelle, daß ich über die Ausarbeitung der ursprünglichen Marxschen Auffassung spintisiere, aber dabei mit dieser ursprünglichen Auffassung absolut nicht bekannt bin, und verweist mich dann grob an die Marxsche Vorrede zum ersten Bande des »Kapital« und an die Thesen zu Feuerbach, die ich nach Plechanows aprioristischer Hypothese ebenfalls nicht kenne. Ich habe nun im Vorstehenden dargetan, daß ich mich mit der ursprünglichen Auffassung des Bewußtseins bei Marx weit eingehender bekannt gemacht hatte, als Plechanow, denn das hier zusammengestellte Material hatte ich bereits durchgearbeitet, als ich jene Stelle in meinem Labriola-Dietzgen-Artikel schrieb, ebenso wie die Thesen zu Feuerbach, welche wir nun näher untersuchen wollen. Es wird sich dann herausstellen, daß auch die Thesen im wesentlichen das Spezialproblem des Bewußtseins gesellschaftlich-dialektisch, nicht erkenntniskritisch-dialektisch behandeln, und daß sie wie auch die von Plechanow gegen mich zitierte Stelle aus der Vorrede zum »Kapital«, auf der metaphysisch-materialistischen Grundauffassung des Bewußtseins fußen, trotzdem sie gegen diese Auffassung mit gerichtet sein sollen.

Sämtliche Thesen von Marx über Feuerbach drehen sich um die Achse des von Marx zwischen sich selbst und anderen Philosophen konstruierten Gegensatzes von Theorie und Praxis. Sie besagen im Grunde nichts anderes, als was wir selbst sagen, und was uns Plechanow als funkelnagelneue Weisheit mitteilen zu müssen glaubt, nämlich, daß der metaphysische Materialismus vor Marx nicht dialektisch, und der metaphysische Idealismus nicht induktiv-erkenntniskritisch vorging. Nur zeigt sich Marx in diesen Thesen selbst noch als tastender, unklar dialektischer Denker, indem er einmal allen Materialisten vor ihm die Kenntnis und Anwendung entwicklungsgeschichtlicher Dialektik abspricht, statt klar und präzise den Mangel an gesellschaftlicher Entwicklungskunde bei den modernen Materialisten hervorzuheben; indem er zweitens einen

allgemeinen Mangel an bewußter Anwendung theoretischer Erkenntnisse bei allen Materialisten findet, anstatt genau zu sagen, daß sie aus Mangel an Einsicht in die gesellschaftlichen Entwicklungsbewegungen zu keiner konsequenten dialektischen Praxis kommen konnten; und indem er schließlich selbst keine Dialektik in die materialistische Erkenntnistheorie hineinträgt.

Es verlohnt sich kaum, diese Thesen wissenschaftlich ernst zu nehmen. Wenn schon nach der Ansicht von Engels selbst der fertige Teil des Manuskripts über »Die Deutsche Ideologie«, welcher in einer Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung bestehen soll, nur beweist, wie unvollständig ihre damaligen Kenntnisse in der Ökonomischen Geschichte noch waren (Feuerbach, S. IV.), und wenn er selbst zugibt, diese Thesen seien nur für spätere Ausarbeitung rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist (ebendaselbst), so ist es kaum gerecht gegen Marx, wenn wir an diesen rohen Notizen seine erkenntniskritische Wandlung prüfen wollen. Als Keime des historischen Materialismus enthalten sie nicht mehr als schon die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, die Artikel über die Judenfrage und die »Heilige Familie« ausgeführt haben, das heißt, sie weisen in allgemeinen Worten auf die Notwendigkeit hin, die wirklichen gesellschaftlichen Zusammenhänge des Bewußtseins zu erkennen und diese Erkenntnis zur Veränderung der Gesellschaft mittels bewußten Eingreifens in die Entwicklung zu verwerten. Sie gehen aber an keiner Stelle auf die Frage ein, in wieweit das Wesen des menschlichen Bewußtseins das Wesen der Allnatur teilt, und wieweit dieses Wesen in der gesellschaftlichen Erkenntnis eine Rolle spielt. Nur in unklaren tastenden Sätzen wird auf diese Seite des Erkenntnisproblems angespielt, und es hieße den Marxschen Thesen über Feuerbach zu viel Ehre antun, wollte man von ihnen sagen, daß sie das Problem wenigstens wissenschaftlich formulieren. Da sie nun aber einmal, obgleich sie nicht für den Druck bestimmt waren, doch gedruckt worden sind, und von Engels selbst als wertvoll für die Beurteilung der Keime des historischen Materialismus gekennzeichnet sind, und da Plechanow noch ganz besonders auf dieselben hinweist, so müssen wir uns wohl oder übel damit beschäftigen. Außerdem sind sie eben das einzige erkenntniskritische Material, welches aus der Mauserungsperiode von Marx die Bewußtseinsfrage speziell

kritisch anfaßt. Sie geben uns aber nicht mehr und nicht weniger, als was uns das »Kommunistische Manifest«, die Einleitung zur »Kritik der Politischen Ökonomie«, die Vorrede zum »Kapital«, der »Anti-Dühring«, der »Feuerbach«, die Einleitung zu »Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«, die Rede von Engels am Grabe von Marx, auch geben, das heißt, sie spielen das Erkenntnisproblem sofort einseitig auf die Gesellschaftsdialektik hinüber, welche in den genannten Schriften ausführlich dargelegt ist, lassen aber das spezifisch-philosophische Problem vom Wesen des Bewußtseins abseits liegen.

Nichts liegt mir natürlich ferner, als Marx und Engels oder ihren engeren marxistischen Nachfolgern einen Vorwurf aus der Vernachlässigung der Erkenntniskritik zu machen. Der ganze Sinn und Zweck meiner Hinweise auf diese Tatsache kann und will kein anderer sein, als die historische Leistung von Marx und Engels genau festzustellen und die spezifische Vernachlässigung des Bewußtseinsproblems in seinen erkenntniskritisch-weltdialektischen Zusammenhängen aus ihrer eigenen Entwicklung induktiv-dialektisch zu erklären.

Darum sage ich schon in meinem Labriola-Dietzgen-Artikel: Die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus »beschränkten sich von vornherein auf die gesellschaftlichen Berührungspunkte ihrer neuen Theorien. Um etwas Großes vollbringen zu können, mußten sie spezialisieren, und sie wählten mit scharfem Blicke diejenigen Spezialfächer, welche am unmittelbarsten auf die praktischen Probleme ihrer Zeit wirkten.« (Dialektisches, S. 108.) Auch vom Jahre 1845 bis zum Jahre 1848 wurden Marx und Engels noch tiefer als bisher in Ökonomie, Politik und Geschichte verwickelt, und noch mehr von speziell-philosophischen Arbeiten weggedrängt, als bisher. Erstens zwangen die Zerwürfnisse mit den deutschen Sozialisten die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, diesem Gebiete praktische Aufmerksamkeit zu widmen. Zweitens kam im Jahre 1846 der Zwist mit Proudhon, der im Winter 1846—47 zur Abfassung der Marxschen Antwort im »Elend der Philosophie« und im Sommer 1847 zur Veröffentlichung dieser Streitschrift führte. Gleich darauf folgten die Vorarbeiten für das »Kommunistische Manifest« und von nun an war es mit den Spezialfragen der Philosophie und ihrem »Elend« vorbei.

Will man also das für den historischen Materialismus nach seiner ganzen Entwicklung und Formulierung Typische hervor-

heben, so muß man den Tatsachen gemäß sagen, daß es ein ökonomisch-historischer Materialismus ist, wie das Eugen Dietzgen auch tut. Es ist ein Gesellschaftsmaterialismus, der bei allen seinen Untersuchungen von der ökonomischen Basis der Gesellschaft als dem bestimmenden Hauptelement ausgeht und dabei das Bewußtseinsproblem als eine sekundäre »abstrakt-philosophische« Frage behandelt, während Dietzgens Naturmonismus ein Bewußtseinsmaterialismus ist, der zwar die gesellschaftliche Entwicklung im gleichen Sinne wie Marx und Engels, mit einschließt, aber den Hauptnachdruck auf die Allnatur als die Erzeugerin und absolut bestimmende Quelle des menschlichen Bewußtseins legt und aus der abstrakt-philosophischen Frage eine Wissenschaft macht. Damit ist keineswegs geleugnet, daß der historische Materialismus die Naturbasis der Gesellschaft erkennt, wohl aber ist damit bestimmt gesagt, daß Marx und Engels die Entwicklung der Gesellschaft, und in dieser das ökonomische Element, dialektisch begründen, während Josef Dietzgen die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, und in dieser das Weltelement, dialektisch begründet. Die Richtigkeit dieser Feststellung wird von keinem eristischen Kunststück Plechanows erschüttert.

Als Resultat der Untersuchung dieses Kapitels ergibt sich also auch wieder, daß Marx und Engels aus dem Spezialgebiete der Philosophie heraus und in das Spezialgebiet der Gesellschaftskunde hineingegangen sind. Und diese Gesellschaftskunde bildet den neuen Ausgangspunkt des historischen Materialismus. Dietzgen ist dagegen in die Philosophie hineingegangen, und das Weltall bildet den Ausgangspunkt und den Endpunkt dieser Philosophie. Das ist die typische theoretische Grund-Differenz zwischen den beiden Richtungen des Marxismus, welche wir als engeren und weiteren Marxismus bezeichnen. Plechanows Erde-Walfisch-Dialektik wird daran zu Wasser.

XI. Kapitel:

Die erkenntniskritische Leistung des historischen Materialismus.

Das Drängen nach »Praxis«, welches sich in dem ganzen Entwicklungsgang des jungen Marx so ungestüm bemerkbar macht, hat auch unverkennbar seinen Thesen zu Feuerbach die Richtung vorgeschrieben. Beweist nach dem Geständnis von Engels die »Deutsche Ideologie«, daß er und Marx zu jener Zeit nur unvollkommen mit der ökonomischen Geschichte vertraut waren, so beweisen die Thesen, daß Marx auch mit der philosophischen Geschichte zu jener Zeit noch nicht historisch-materialistisch vertraut war. Und was in dieser Hinsicht von Marx gilt, trifft erst recht auf Engels zu, der damals mehr von Ökonomie als von Philosophie verstand.

In seinem wilden Streben nach einer raschen Klärung des Gärungsprozesses, zu welchem sein Geist durch das Studium Feuerbachs und der englischen und französischen Materialisten gelangt war, hat Marx zur Zeit der Abfassung dieser Thesen seinen eigenen historischen Fortschritt erst tastend und unklar angedeutet. Man sieht in den verschiedenen Thesen, und in den verschiedenen Sätzen der einzelnen Thesen, wie er nach einer klaren und deutlichen Fassung ringt, aber bei diesem Ringen noch zu sehr verallgemeinert und so den Arbeiten seiner philosophischen Vorgänger nicht das Wesentliche und Unwesentliche ihrer Gleichheiten und Verschiedenheiten anmerkt.

Gleich die erste These ist typisch für dieses tastende Suchen nach einer klaren Fassung, welches sich durch alle elf Thesen hindurchzieht. Sie ist ferner typisch, nicht nur für übertriebene Verallgemeinerung negativer Ausstellungen an den Quellen, aus welchen der historische Materialismus fließt, sondern auch für die positive Stellung, welche die ganze engere marxistische Richtung zu dem Problem der Erkenntnis des Wesens des menschlichen Bewußtseins, und allen Bewußtseins überhaupt, einnimmt.

»Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus«, so schreibt

Marx in dieser ersten These, »— — — den Feuerbachschen mit eingerechnet — — — ist daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird, nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde — — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. Er betrachtet daher im »Wesen des Christentums« nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der »revolutionären«, der praktisch-kritischen Tätigkeit.« (Feuerbach, S. 59.)

Vor allem ist es klar, daß Feuerbach insofern revolutionär tätig war, und auch die Bedeutung dieser praktisch-kritischen Tätigkeit begriff, als er das Hegelsche System zerbrach und die christliche Religion sammt ihren Gedankenobjekten als die subjektive Tätigkeit der Menschen selbst entlarvte. Dieses historische Verdienst haben ihm Marx und Engels sowohl in der »Heiligen Familie« als im »Feuerbach« selbst zugestanden. Außerdem modifiziert Marx in dieser ersten These gleich selbst seinen ersten Satz durch den Zusatz, daß bei Feuerbach die Praxis »nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird«. Was Marx sich dabei gedacht hat, ist nur durch »Auslegung« zu vermuten, auf einem Gebiete subjektiver Tätigkeit also, wo es sich um »theoretisches Verhalten« der verschiedensten Ausleger handelt. Dieses Gebiet aber wollen wir hier nicht betreten.

Daß seine erste These in dieser Hinsicht zu sehr verallgemeinert, selbst Feuerbach gegenüber, hat Marx auch bei Abfassung derselben offenbar gefühlt. Daher schränkt er seine Verallgemeinerung sofort durch einen unklaren Nachsatz ein. Der Gedanke geht ihm weiter im Kopf herum und es drängt ihn, diesen Punkt klarer zu fassen. Er nimmt also verschiedene neue Ansätze dazu.

Unter diesen neuen Ansätzen wiederholt die fünfte These nur die unklare Verallgemeinerung der ersten. »Feuerbach, mit dem abstrakten Denken nicht zufrieden, apelliert an die sinnliche Anschauung, aber er faßt die Sinnlichkeit nicht

als praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit.« Diese These fällt also wieder hinter den von Marx und Engels in der »Heiligen Familie« gegen Feuerbach eingenommenen Standpunkt zurück.

Dagegen gehen die vierte und sechste These diesem Hauptpunkte der ersten These tiefer nach. Die vierte These stellt das Problem klarer, die sechste wird der historischen Leistung Feuerbachs gerechter.

»Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse, vorgestellte, und eine wirkliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Er übersieht, daß nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt. Die Tatsache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt, und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerissenheit und dem Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch verstanden, und sodann durch Beseitigung des Widerspruches praktisch revolutioniert werden. Also, z. B. nachdem die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden.«

Diese vierte Marxsche These besagt also einmal, daß Feuerbach in der Tat die religiösen Vorstellungen als praktisch-menschliche Tätigkeit enthüllt, und insofern selbst revolutionär, praktisch-kritisch, tätig gewirkt hat. Sie besagt ferner, daß diese Verhimmelung der religiös-praktischen Tätigkeit aus den Widersprüchen der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen hervorgeht, also diese gesellschaftliche Tätigkeit selbst untersucht und auf ihre wirklichen Bewegungsgesetze hin erklärt werden muß. Sie besagt damit drittens, daß es sich bei dieser Untersuchung nun nicht darum handeln soll, die praktisch-kritische menschliche Tätigkeit als eine Selbstuntersuchung des menschlichen Bewußtseins über sein eigenes Wesen zu betreiben, sondern vielmehr als eine Untersuchung der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch welche das menschliche Bewußtsein zur Selbstverhimmelung getrieben wurde und welche es nun gilt, so umzuwälzen, daß eine solche Selbstverhimmelung nicht mehr stattfinden kann. Die Untersuchung des Wesens des menschlichen Bewußtseins durch sich selbst wird vielmehr sofort durch die zweite These abgelehnt. Diese These erklärt gerade heraus: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahr-

heit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.«

Die Praxis aber, durch welche hier der Mensch die Wirklichkeit seines Denkens beweisen soll, ist die Erkenntnis der Bewegungsgesetze der menschlichen Gesellschaft und die Umwälzung dieser Gesellschaft auf Grund dieser Erkenntnis. Nun kann aber die Frage der Wirklichkeit des menschlichen Denkens auch in einer der scholastischen entgegengesetzten Manier betrieben werden, ohne sich, von der »Praxis« zu isolieren, nämlich durch Untersuchung des Wesens des menschlichen Bewußtseins als einer praktischen Betätigung, nicht nur im gesellschaftlichen, sondern im Universalzusammenhang. Das ist dann keine scholastische, sondern eine praktisch-kritische und »revolutionäre« Tätigkeit, durch welche die praktisch-kritische Gesellschaftsforschung und Umwälzung erst Hand und Fuß bekommt. Aber nach dieser erkenntniskritischen Tätigkeit drängt es den jungen Marx nicht mehr. Er will sich vor allem auf die Gesellschaftsforschung werfen, er will die Wirklichkeit seines Bewußtseins beweisen, indem er an der Umwälzung einer Gesellschaftsform arbeitet, welche zur Verhimmelung des menschlichen Bewußtseins geführt hat.

Daher schreibt er auch in seiner sechsten These: »Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt — isoliert — menschliches Individuum vorauszusetzen; 2. kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur als »Gattung«, als innere, stumme, die vielen Individuen bloß natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.« Und die siebente These fügt hinzu: »Feuerbach sieht daher nicht, daß das »religiöse Gemüt« selbst ein gesellschaftliches Produkt ist, und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.«

Damit ist dann Feuerbachs historische Stellung genau gezeichnet und die Richtung angedeutet, in welcher der historische Materialismus über ihn hinausging. Gleichzeitig aber beweisen diese Thesen auch, daß der historische Materialismus das Problem des Wesens des menschlichen Bewußtseins nicht an seiner Urwurzel angriff. Allerdings ist das »menschliche Wesen kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum.« Aber in seiner Wirklichkeit ist es auch nicht nur »das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, sondern auch das Ensemble der universalen Naturverhältnisse, auf welchen die gesellschaftlichen Verhältnisse sich aufbauen. Ist also Feuerbachs Auffassung des menschlichen Wesens natureinseitig, so ist die Marxsche Auffassung in diesen Thesen gesellschaftseinseitig. Marx und die engeren Marxisten werden aber bei der Erforschung der gesellschaftlichen Verhältnisse und deren Umwälzung fortwährend auf den Naturzusammenhang derselben hingewiesen, und müssen denselben stets anerkennen, was sie auch nachträglich tun. Aber sehr oft isolieren sie das menschliche Wesen als Gesellschaftswesen von seinem Naturwesen, wie Marx es hier tut, und daraus entstehen dann Unklarheiten und Widersprüche, wie wir schon öfter gesehen haben, und wie wir noch weiter sehen werden. Doch das vorläufig nur nebenbei. Unser Hauptbestreben ist hier, wie schon vorher, nachzuweisen, daß sich der historische Materialismus fortwährend, vor und nach der materialistischen Mauserung von Marx und Engels, als Gesellschaftsdialektik gibt, daß dagegen die engere marxistische Praxis nicht als Untersuchung des Wesens des menschlichen Bewußtseins im Universalzusammenhange auftritt, sondern überall die Wirklichkeit dieses Wesens durch Aufdeckung seiner gesellschaftlichen Zusammenhänge genügend demonstrieren will. Schon in den ersten skizzenhaften Thesen tritt diese Tendenz eben so deutlich hervor, wie wir sie bereits im bisherigen Entwicklungsgange von Marx bemerkt haben, und wie sich noch in den reifsten philosophischen Werken von Engels zeigt. So beginnt auch Abschnitt II des »Feuerbach« mit den Worten: »Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein«, spielt aber diese große Grundfrage genau wie die ersten Thesen bald wieder auf die Gesellschaftsdialektik hinüber und läßt das Grundproblem wenn nicht unberührt, so doch ungelöst, weil die Gesellschaftspraxis nur einen Teil — aber nicht den wesentlichen Teil

desselben, wissenschaftlich durchdringt. Wir kommen auf Engels gleich noch zurück.

Die übrigen Thesen verhalten sich ebenso ungenau verallgemeinernd zu den materialistischen Philosophen überhaupt, wie die schon zitierten Thesen zu Feuerbach im besonderen. Während sich aber Marx Feuerbach gegenüber sofort korrigiert und seiner Stellung zu demselben diejenige Form gibt, welche er schon in der »Heiligen Familie« eingenommen hatte, verharrt er hier dem Materialismus allgemein gegenüber in seiner historisch ungenauen Stellung.

So heißt es in der neunten These: »Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus es bringt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen in der »bürgerlichen Gesellschaft«. These 10 bekräftigt denselben Gedanken: »Der Standpunkt des alten Materialismus ist die »bürgerliche Gesellschaft«; der Standpunkt des neuen, die menschliche Gesellschaft, oder die vergesellschaftete Menschheit.« These 11 fügt noch hinzu: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.« Und These 3 vertritt denselben Gedanken ausführlicher gegen die Materialisten: »Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen geändert werden, und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist. (Z. B. bei Robert Owen.) Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.« Die achte These drückt den Grundgedanken sämtlicher Thesen noch einmal für sich aus: »Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.« Aber zu dieser Praxis und ihrem Begreifen gehört auch das Begreifen der Praxis des Bewußtseins in seiner Selbstuntersuchung; das einseitige Untersuchen der Bewußtseinsbewegungen in der gesellschaftlichen Praxis trägt nur die Frage aus ihrem wissenschaftlichen Gesamtzusammenhange hinaus.

Was Marx in diesen Thesen allgemein über den Mangel an Praxis in allem bisherigen Materialismus sagt, ist nicht zutreffend und berührt nicht den typischen Unterschied zwischen seinem Materialismus und irgend einem anderen Materialismus. Um diesen typischen Unterschied genau festzustellen, mußte er sagen: Wo sich Materialisten bisher zur praktischen Anwendung ihrer Anschauungen auf das menschliche Leben aufgeschwungen haben, geschah es unzusammenhängend, ohne Einsicht in die wirklichen natürlichen Bewegungsgesetze der menschlichen Gesellschaft und der Natur überhaupt, und trat nicht auf als bewußter Teil einer umfassenden und systematischen Vereinigung einer wissenschaftlichen Theorie und Praxis. Statt dessen aber besagen seine Thesen, daß kein Materialismus vor ihm seinen Forschungsgegenstand als subjektive menschliche Praxis auffasste, oder daß jene Materialisten, welche sich an die Praxis machten, dies nicht als »umwälzende Praxis« auffaßten. Beide Behauptungen entsprechen nicht den Tatsachen.

Schon in der »Heiligen Familie« hatte Marx der historischen Wahrheit näher gestanden, als in diesen Thesen. Dort wies er direkt hin auf den Zusammenhang zwischen gewissen Phasen des französischen Materialismus und dem französischen Sozialismus, und zeigte, daß dort schon die Einsicht vorhanden, daß Menschen durch Veränderung und bewußte Umbildung ihrer Gesellschaft verändert werden können. Der historische Materialismus unterscheidet sich von dem fortgeschrittensten metaphysischen Materialismus nicht durch das Vorhandensein dieser Einsicht, sondern durch das Aufsuchen und Auffinden der Bewegungsgesetze, nach welchen die Umwälzung stattfinden muß.

Daher hieß es auch schon in der »Heiligen Familie«: »Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, etc., der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses, etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen. Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung etc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, daß er sich als Mensch erfährt. Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des

Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, das heißt frei ist, nicht durch die negative Kraft, Dies und Jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muß man nicht das Verbrechen am einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören, und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen. Diese und ähnliche Sätze findet man fast wörtlich selbst in den ältesten französischen Materialisten.« (Nachlaß II, S. 238—39.)

Diese Sätze sind doch etwas anderes als der Standpunkt des »Individuums« in der bürgerlichen Gesellschaft. Der Gedanke, daß der »Erzieher selbst erzogen werden muß,« und daß man die Welt nicht nur »interpretieren«, sondern auch, »allgemein menschlich« umwälzen muß, ist darin schon enthalten. Diesen materialistischen Hinweis auf die gesellschaftliche Praxis haben denn Marx und Engels auch konsequent befolgt, mit Hilfe der Hegelschen Dialektik, im Sinne der proletarischen Revolution. Die Hegelsche Erkenntnistheorie aber, welche das Fundament des Hegelschen »Systems« war und welches Feuerbach für sie zerbrochen hatte, warfen sie mit ihm bei Seite und nahmen dafür die materialistische Erkenntnistheorie auf, ohne diese nun auch praktisch-kritisch mit ihrer Dialektik zu durchdringen. Die Marxschen Thesen zu Feuerbach sind ein schlagender Beweis dafür, daß eine dialektische Erkenntnistheorie hier bei den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus mangelte, denn mit einem dialektisch erhellten und trainierten Bewußtsein hätte sich Marx nicht so verallgemeinernd unhistorisch gegen diejenigen materialistischen Denker verhalten, welche ihn sowohl erkenntniskritisch auf die Füße stellten als auch auf die gesellschaftliche Praxis hinwiesen, und deren Schriften er nach einem kurzen Studium kaum aus der Hand gelegt hatte.

Noch weniger wie auf die metaphysischen französischen und englischen Materialisten paßte dieses verallgemeinernde Marxsche Urteil auf die antiken und asiatischen Materialisten. Gerade der asiatische Materialismus war ein gesellschaftlich praktischer, und

betätigte sich fast ausschließlich durch Lebensregeln. Von gesellschaftlicher Umwälzung wußte dieser Urmaterialismus allerdings nichts, und konnte es auch nicht, da er in der klassenlosen Urgesellschaft entstanden war, in der überhaupt alle Keime philosophischen Denkens bei allen Völkern zu suchen sind. Aber selbst bei der Fortentwicklung solcher primitiven Philosophien unter der späteren Klassenherrschaft machte sich der praktische Ursprung und der praktische Zweck der alten Naturphilosophien noch sehr stark fühlbar. Die bloße Anschauung machte dabei so wenig aus, daß sich die Denker der herrschenden Klassen selbst noch ganz natürlich in diese philosophische Praxis hineinentwickelten, so daß aus den alten Gentilregeln allmählich priesterlich mystische Religions- und Herrschaftsregeln wurden. So wurden zum Beispiel die alten natürlichen vedischen Lebensregeln durch brahmanische Priester in die »Gesetze des Manu« verwandelt, welche den verschiedenen indischen Kasten bestimmte Nahrungsvorschriften machten und diese praktischen Vorschriften reichlich mit mystischen Zutaten würzten. Dieselbe philosophische Urentwicklung läßt sich bei allen primitiven Anfängen der heutigen Völker nachweisen. Freilich pflegen sich die offiziellen Philosophen, welche weder von der materialistischen Geschichtsauffassung noch von der entwicklungsgeschichtlichen Ethnologie etwas wissen wollen, die Sache sehr leicht zu machen, wenn sie über die antike asiatische Philosophie Aussagen zu machen haben. Sie gleiten einfach darüber mit der Behauptung hinweg, daß es bei den primitiven Völker überhaupt keine Philosophie, im Sinne von Naturanschauung oder Naturerklärung, sondern nur religiöse »Weisheit« gab. Daß diese religiöse Weisheit das Produkt einer langen jahrtausendjährigen Entwicklung aus praktischen und nach unseren heutigen Begriffen kindlichen Naturanschauungen war, und daß die Völker sich die Natur erst erklärten wie noch heute die Kinder der zivilisierten Nationen zu tun pflegen, und daß diese Kinder also die Wahrheit des biogenetischen Entwicklungsgesetzes nicht nur an ihrem physischen, sondern auch an ihrem psychischen Wachstum demonstrieren, kommt den offiziellen Philosophen nie in den Sinn. Das wäre zu praktisch-kritisch, zu revolutionär, so daß sie es selbst dann nicht glatt heraus sagen und auf die Gesellschaft anwenden würden, wenn sie wirklich einen Schimmer davon bekämen.

Kurz, das abstrakte Denken ist aus praktischen Lebensbedürfnissen hervorgegangen. Damit sage ich heute keinem historischen

Materialisten etwas Neues. Unter den engeren Marxisten haben uns Genossen wie Paul Lafargue, Heinrich Cunow, unschätzbares Material für diese Tatsache geliefert. Plechanow selbst muß das wissen. Wenn ich also hier auf diese allen wohlunterrichteten Marxisten geläufige Tatsache hinweise, so will ich damit weder den historischen Materialismus kritisieren, noch dem jungen Marx vorwerfen, daß er bei der Abfassung seiner Thesen zu Feuerbach etwas nicht wußte, was im Jahre 1845 noch nicht wissenschaftlich bekannt war. Der Zweck meines Hinweises auf diese Entwicklung des abstrakten Denkens kann hier nur sein, einmal zu beweisen, daß Plechanow den historischen Materialismus über Bord wirft, wenn er den gereiften Geistesprodukten eines Josef Dietzgen gegenüber auf diese Marxschen Thesen zu Feuerbach hinweist, und zweitens, daß Marx hier selbst noch unter dem Einflusse der Gesetze des mechanischen Denkens stand, so daß er in diesen Thesen verallgemeinernd seinen unmittelbarsten materialistischen Vorgängern absprach, was er ihnen in der »Heiligen Familie« schon zugestanden hatte, und was er selbst in seiner Doktordissertation schon bei den antiken »Philosophen des Selbstbewußtseins« entdeckt hatte, nämlich daß zu einer gewissen Periode jede Philosophie ins praktische Leben übergeht und je nach Umständen revolutionär oder reaktionär wirkt.

Man braucht z. B. nur Francis Bacon zu lesen, um zu sehen, daß schon zu seiner Zeit gewisse Materialisten sehr gut wußten, daß man das Leben praktisch in seiner Bewegung und nicht spintisierend als bloßen Gegenstand studieren muß. So heißt es im »Novum Organum«: »Ein größeres Übel entsteht durch die Betrachtung und Untersuchung der statischen Prinzipien der Dinge aus welchen, statt der aktiven durch welche die Dinge geschaffen werden. Denn die ersteren dienen der Diskussion, die letzteren der Praxis . . . . . Ein anderes Übel ist, daß die Leute in ihren Systemen und Reflexionen mehr Arbeit verwenden auf die Untersuchung und Besprechung der Prinzipien der Dinge und der äußeren Grenzen der Natur, obgleich aller Nutzen und alle Tätigkeitsmittel in den Zwischendingen liegen.« (66 Axiom.)

Ich will natürlich damit keineswegs behaupten, daß Bacon schon vollbracht hat, was Marx zugeschrieben wird. Vielmehr weise ich hier nur die ungenaue Verallgemeinerung der Marxschen Thesen zurück. Diese Baconsche Betonung der Praxis kommt auch nicht von ungefähr her. Denn dieser philosophischen Praxis war

die revolutionäre Lebenspraxis der Columbus, der Vasgo de Gama, der Copernicus und Bruno, der Shakespeare und Cervantes, der Luther und Thomas Münzer vorausgegangen, Kepler und Galilei machten schon von sich reden, und Thomas Morus hatte von einer anderen Gesellschaft geträumt als derjenigen, in welcher Bacon lebte und welche bald nach seinem Tode durch einen Cromwell erntete, was schon lange vor Bacon gesät worden war.

Warum zieht Plechanow nicht Marx gegenüber ähnliche Schlüsse, wie er sie in einem solchen Falle Dietzgen gegenüber zieht? Warum drückt er bei Marx und seinen engeren marxistischen Kollegen ein Auge zu und übersieht unwesentliche Ungenauigkeiten aus Rücksicht auf die wesentlichen Genauigkeiten? Nur weil er zu denjenigen Denkern gehört, welche Bacon treffend mit den Worten charakterisiert hat: »Gewöhnlich nehmen die Leute zum Grundwerk ihrer Philosophie entweder zuviel von einigen wenigen Gedankenfeldern oder zu wenig von vielen; in beiden Fällen beruht ihre Philosophie auf einer zu engen Grundlage von Experiment und Naturgeschichte und entscheidet auf Grund zu dürftigen Materials. Denn der theoretische Philosoph greift einige gewöhnliche Umstände auf mittels Experiments, reduziert sie zur Gewißheit, oder untersucht und überdenkt sie häufig, und verläßt sich für das übrige auf das Nachsinnen und die Tätigkeit seines Witzes.« (62. Axiom.)

Bleibt also Marx in seiner unhistorischen Verallgemeinerung dem Materialismus gegenüber nicht bei der Wirklichkeit, so stellt er doch seinen eigenen Fortschritt über die neueren metaphysischen Materialisten richtig dar, indem er erklärt, daß die Veränderungsgesetze der menschlichen Gesellschaft erforscht werden müssen durch Aufsuchen der Verbindungen zwischen den Veränderungen der Umstände und Veränderungen der menschlichen Tätigkeit. Doch bleibt auch bei dieser Methode des historischen Materialismus der Mensch noch insofern ein abstrakter Mensch, als sich die Untersuchung auf Massen und Klassen erstreckt, die einzelnen Individuen aber, welche diese Massen und Klassen ausmachen, vorwiegend als Glieder in Massenbewegungen der Gesellschaft, und nicht als Universal- und Gesellschaftswesen in ihrer Individualität klar erfaßt werden.

Wenn Marx den metaphysischen Materialisten nachsagt, sie schwängen sich höchstens bis zur Betrachtung des bürgerlichen Individuums auf, so ist das insofern undialektisch, das heißt, der Wirk-

lichkeit nicht entsprechend, als diese Materialisten zwar vom bürgerlichen Gesichtspunkt aus, aber immerhin über diesen hinaus eine allgemein menschliche Veränderung der Gesellschaft wollten. Das war freilich eine Utopie. Sagt Marx von Feuerbach aus, dieser habe es nur mit den abstrakten Menschen zu tun, weil er seine Individuen nur natürlich, aber nicht gesellschaftlich erklärt, so sieht er den Mangel an Dialektik bei diesen Religionsmaterialisten. Sagt er aber von sich selbst, daß sein neuer Materialismus die menschliche Gesellschaft und daß er im Unterschied von Feuerbach die gesellschaftliche Welt in sein Bereich zieht, so steht er den französischen Materialisten gegenüber auf dem Standpunkte des Proletariats, bleibt aber in seiner Auffassung Feuerbach gegenüber insofern undialektisch, als er selbst die menschlichen Individuen nicht konsequent in ihren gesellschaftlichen und Weltzusammenhängen untersucht. Zwar will Marx nicht übersehen, daß die Menschen nicht nur Gesellschaftswesen, sondern auch Naturwesen sind. In der Formulierung und Durchführung seines historischen Materialismus aber wird die gesellschaftliche Seite so ausschließlich betont, und in dieser wieder das ökonomische Element, daß dabei das Pendel des Denkens nach einer undialektischen Übertreibung hinschwingt. Das kommt ihm und Engels später auch zum Bewußtsein. Doch hat sich diese Erkenntnis nicht bis zu einer dialektischen Fassung des historischen Materialismus konsequent aufgeschwungen, und wenn schon die Theorie in dieser Hinsicht einseitig betont wurde, so zeigten sich in der Praxis diese Mängel erst recht.

Im »Kommunistischen Manifest« spielt Marx nur kurz auf die gesellschaftliche Verbindung zwischen Individuen und Menschheit an, wenn er sagt, daß unter dem Sozialismus »die freie Entwicklung eines Jeden Bedingung für die freie Entwicklung Aller« sei. Hierbei fehlt vor allem die Betonung des Mehr oder Minder relativer und absoluter Zusammenhänge im Bewußtsein des Individuums. Erst in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie wird auf die Bewußtseinsfrage hingewiesen, und auch dort nur in sehr allgemeinen und flüchtigen Umrissen und in einer Weise, welche die Erkenntnistheorie der metaphysischen Materialisten dialektisch nur schwach ergänzt. Diese dialektische Ungenauigkeit, welche die theoretische Praxis des Bewußtseins meidet, steckt auch in diesen Thesen, und sie zieht sich auch durch den ganzen engeren Marxismus hindurch. Bewußtsein und Lebens-

äußerung müssen individuell und kollektiv in ihrer Gesamtentwicklung untersucht und betätigt werden. Aber sie werden dann nicht nur als revolutionäre Praxis begriffen. Studiert und wirkt man im praktischen Leben, so findet man, daß einem die Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseins individuell und kollektiv nicht nur als revolutionäre, sondern auch als reaktionäre Praxis entgegen tritt. Die Aufgabe eines dialektischen, praktisch-kritischen Philosophen besteht also darin, nachzuweisen, erstens, daß das menschliche Bewußtsein als individuelle und Massenpraxis in seinem Schwanken zwischen Revolution und Reaktion den evolutionären Entwicklungsgesetzen des Universalzusammenhanges, einschließlich des gesellschaftlichen, entspricht; zweitens, daß es sich dabei nicht um die einseitige Bestimmung des einen als revolutionär, des anderen als reaktionär, handelt, sondern vielmehr um die Bestimmung des relativen Vorwiegens reaktionärer oder revolutionärer Tendenzen der Individuen, Klassen, etc. im gesellschaftlichen und absoluten Zusammenhange; drittens, daß dabei unter Umständen der Einfluß einzelner Geister, oder der Einfluß gewisser Bewußtseinsgruppen, ebenso bestimmend auf relative Tendenzen des gesellschaftlichen und selbst eines Teiles des außergesellschaftlichen Gesamtzusammenhanges wirken kann und muß, wie der Universalzusammenhang absolut bestimmend für die Grundtendenz der ganzen Entwicklung ist; viertens, daß das Wesen des sogenannten Geistes nur durch eine dialektische Untersuchung der Beziehungen zwischen dem relativen Sein des Menschenkopfes und dem absoluten Sein des Weltalls ohne metaphysischen Rest klar erkannt werden kann.

Diesen dialektischen Standpunkt hat kein einziger engerer Marxist konsequent in Theorie und Praxis vertreten. Er findet sich selbst nicht in den Werken Paul Lafargues, der auf dem Gebiete der Erkenntnisforschung alle engeren Marxisten überragt. Seine Darstellung des relativen geschichtlichen Wachstums abstrakter Ideen, wie der Gottesidee, des Seelenbegriffs, der Fabel von einem Paradies, sind musterhafte Leistungen historisch-materialistischer Dialektik und freier von der engmarxistischen Überschätzung des Einflusses rein ökonomischer Entwicklungstendenzen auf das menschliche Gedankenleben, als selbst die Werke von Marx und Engels. Aber selbst bei Lafargue findet sich nirgendwo eine Andeutung der wichtigen dialektischen Untersuchung, welche Dietzgen zum Ausgangspunkt seiner Erkenntniswissenschaft macht, nämlich die Klar-

legung der weltelementaren Beziehungen zwischen dem Absoluten und seinen Teilen. Auch in den neuesten Arbeiten Lafargues, auf dem Gebiete der Erkenntnisforschung, ist nichts derartiges zu finden. Typisch für diese engmarxistische Behandlungsweise des Erkenntnisproblems ist Lafargues Artikel über »Das Problem der Erkenntnis« in den Nummern 24 und 25 der »Neuen Zeit« XXVIII, Band 1. In diesem Artikel erkennt Lafargue, im Gegensatz zu Plechanow, an, daß die Arbeiten der modernen Wissenschafter eine neue »grandiose Naturphilosophie« aufbauen. Aber durchweg sieht Lafargue nur die relativen Weltformen in ihren Wechselbeziehungen. Nirgendwo unternimmt er eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und diesen relativen Formen. Daher vermisse ich auch bei ihm, wie bei allen engeren Marxisten, die Lösung des Erkenntnisproblems, nämlich die dialektische Darstellung der weltelementaren Beziehungen zwischen Objekt und Subjekt, zwischen dem Relativen und Absoluten, durch welche unsere Selbsterkenntnis erst zur wissenschaftlichen Naturerkenntnis wird. Sein Artikel, mit seiner einseitigen Betonung der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis, welche eine Widerlegung der subjektiven Kritik der alten und neuen Sophisten sein soll, entbehrt das absolute dialektische Universalsupplement und steht daher im großen und ganzen weit dichter bei Auguste Comte und Royer Collard als bei Mach und Dietzgen. Das Problem der Erkenntnis ist dadurch in der Tat nur im Einklang mit der engeren marxistischen Erkenntnistheorie, also mehr mechanisch-materialistisch als dialektisch-naturmonistisch dargestellt. Gegen Dietzgen ist damit nichts, für ihn aber die Berechtigung unserer Kritik an der logischen Entwicklung der engeren Marxisten als Erkenntnistheoretiker bewiesen.

Marx ist vorbildlich für diese Behandlung des Erkenntnisproblems im engeren Marxismus. In seinen Thesen braucht man natürlich nach einem konsequent dialektischen Standpunkt erst recht nicht zu suchen. Er ergibt sich weder aus Hegel noch aus den englischen und französischen Materialisten und Ökonomen, noch aus der Vereinigung dieser nationalen Denkelemente. Überhaupt ist diese Vereinigung nicht absolut notwendig für die Entwicklung einer historisch-materialistischen Anschauung. Lewis H. Morgan ist auch ohne Hegel, ohne St. Simon, ohne die metaphysischen Materialisten und ohne Adam Smith und Ricardo dazu gekommen, die heilige Familie in die irdische aufzulösen, die Entwicklung der

irdischen aus primitiven Anfängen zu beweisen und die Auflösung der jetzigen Eigentumsform vorauszusagen. Klassenkämpfe als Entwicklungsprinzip der Gesellschaft sind schon lange vor Marx von englischen und französischen Bourgeois und Proletariern betont worden, wie uns Plechanow und andere Marxisten selbst gezeigt haben. Das Hegelsche Entwicklungsprinzip hat alle diese Vorgänger für Marx und Engels fruchtbar gemacht, hat sie aber doch nicht zu einer konsequenten und umfassenden dialektischen Theorie und Praxis geführt. Man kann aber auch ohne Hegel zur Dialektik kommen, ja, man kann eine konsequentere und durchdringendere Dialektik auf mathematischem und naturwissenschaftlichem Wege als auf dem Umwege über die deutsche klassische Philosophie erlangen. Hat man aber diese naturwissenschaftliche Dialektik, so kann man zur Gesellschaftsdialektik im Sinne von Klassenkämpfen auch über die englischen oder französischen Klassenkampftheoretiker kommen, oder ohne diese auf demselben praktischen Lebenswege, auf welchem diese dazu kamen. Oder man kann alle Seiten einer wissenschaftlichen Dialektik ohne weiteres Vorstudium bei Josef Dietzgen finden.

Ist also die Vereinigung deutschen, französischen und englischen Denkens auch für die individuelle Entwicklung von Marx und Engels maßgebend gewesen, und mag es insofern richtig sein, zu sagen, daß »Das Kapital« nur in England geschrieben werden konnte, so ist doch anderseits diese Vereinigung nicht unbedingt notwendig, um zum historischen Materialismus, sowohl als Klassenkampftheorie wie als Philosophie zu kommen. »Das Kapital« und andere ökonomische Werke von Marx beweisen in ihren Quellenangaben, daß auch bei der Ausarbeitung seiner Werttheorie der Boden für Marx tief durchackert und geebnet war. Ich sehe nicht ein, weshalb Marx sein Werk nicht auch in Frankreich oder Deutschland hätte schreiben können, nachdem er einmal auf diese Quellen aufmerksam geworden war. Außerdem würde die Arbeiterklasse ja nach seiner eigenen Ansicht auch ohne die Werttheorie durch die bloße Praxis des Klassenkampfes zum Umsturz des kapitalistischen Systems kommen müssen. Die marxistische Theorie will ja eine wissenschaftliche Feststellung dessen sein, was auch ohne Theorie kommen muß. Die Theorie soll den Weg nur abkürzen. Sie soll »bewußt« vollbringen, was ohne sie »unbewußt« zustande kommen muß. Was die Theorie im Bewußtsein eines oder weniger Denker aufklärt, soll in das Bewußtsein vieler gebracht und zum

vereinten Handeln benutzt werden. Aber darüber will ich nicht weiter spintisieren. Es genügt, daß Marx in England schreiben mußte, weil er nicht in Frankreich und Deutschland schreiben durfte. Was daraus für die Form und den Inhalt seiner grundlegenden Schriften folgt, nehme ich als Tatsache hin. Aber gewiß hat Marx nicht den ganzen englischen Kapitalismus praktisch mitgemacht, sondern nur in London aus Büchern Kenntnisse geschöpft, die er dann in einem beschränkten Lebenskreise an der Praxis prüfte. In diesem Sinne will ich die Literatur des Britischen Museums gern als eine historische Notwendigkeit ansehen, welche sich in keinem anderen Lande so entscheidend für Marx, für den wissenschaftlichen Sozialismus und für die revolutionäre Arbeiterbewegung fühlbar machen konnte. Dadurch haben uns die Marxschen Theorien viele Irrwege erspart und werden auch fernerhin als sichere Führer durch die Praxis und Theorie des Proletariats dienen, soweit sie eben selbst auf sicherm Boden stehen.

Das tun sie nun aber nicht nach allen Seiten hin. Und auch diese Unzulänglichkeit muß dann aus denselben Verhältnissen erklärt werden. Nach meiner Ansicht muß eine solche konsequent dialektische Fassung im engeren Marxismus fehlen, weil es sich dabei um eine Bewußtseinsfrage handelt, welche nicht nur durch Praxis, sondern auch durch Theorie klargestellt werden muß, und weil die geistige Entwicklung von Marx und Engels gleich von Anfang an von der Erkenntniskritik weg und nach der Gesellschaftsdialektik hingeführt hat. Und deshalb ist im engeren Marxismus der Zusammenhang zwischen individuellem, gesellschaftlichem und universalem Geschehen niemals dialektisch gesetzmäßig aufgeklärt worden.

Den Beweis der Richtigkeit dieser Auffassung suche ich konsequent zu führen, indem ich die verschiedenen Bewußtseinsstadien in der geistigen Entwicklung von Marx und Engels praktisch-kritisch in der Theorie und Praxis verfolge, und dann bei ihren unmittelbaren Schülern die dialektischen Inkonsequenzen der Meister nachweise. Und ich tue dies in einer Weise, welche sicherlich der Scholastik ferner steht als dies der Fall ist bei Plechanows Untersuchung der Bewußtseinselemente Josef Dietzgens und eines gewissen »nichtswissenden Philisters«. Das dürfte wohl ein Beweis sein, nicht nur für die Wirklichkeit, sondern auch für die dialektische Konsequenz des Dietzgenschen und Dietzgenianischen Bewußtseins, welches sich auf einer erkenntniskritischen Wissen-

schaft in das engere marxistische Leben hineinwagt und es aufdeckt, und daß dieses zwar interessant, aber auch undialektisch ist, wo man's packt. Die Dietzgensche Weltwissenschaft steht mit Leib und Seele im werktätigen Leben und wirkt daher ganz entschieden und gründlich gegen die bloße Anschauung und gegen alle Metaphysik, mögen sich diese im bürgerlichen oder im marxistischen Denken zeigen.

Mit der Fassung des historischen Materialismus im »Kommunistischen Manifest« brauchen wir uns hier eigentlich nicht eingehend zu beschäftigen, da uns die anerkanntermaßen systematischste und ausschlaggebende Fassung in der Einleitung zur »Kritik der Politischen Ökonomie« vorliegt. Diese haben wir bereits im ersten Kapitel dieses Buches zitiert. Wir brauchen sie daher nicht zu wiederholen, sondern wollen uns damit begnügen, ihren Kern zu kritisieren. Und wenn wir diesen kritisieren, so treffen wir damit zugleich die Erkenntnistheorie des »Kommunistischen Manifests«. Die von Plechanow aus der Vorrede zum »Kapital« gegen mich angeführte Erkenntnistheorie, welche nur die allgemeine materialistische ist, bedarf überhaupt keiner weiteren Erwähnung, da sie weit weniger dialektisch gehalten ist als diejenige in der »Kritik der Politischen Ökonomie.«

Wir brauchen das »Kommunistische Manifest« hier also nur insofern einzufügen, als es in erkenntniskritischer Beziehung eine ausführlichere Wiedergabe der Entwicklung ist, welche sich schon deutlich in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« und in der »Heiligen Familie« abhob. Es ist indessen weit mehr eine konsequente Weiterentwicklung der gesellschaftlichen als der erkenntniskritischen Theorie. Diese Haupttendenz des Marxschen Bewußtseins haben wir hoffentlich deutlich genug in den vorgehenden Ausführungen nachgewiesen, wir werden in den folgenden Kapiteln noch oft genug darauf zurückkommen.

Was das »Kommunistische Manifest« in erkenntniskritischer Beziehung liefert, ist in den folgenden Sätzen desselben enthalten: »Bedarf es tiefer Einsicht, um zu begreifen, daß mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mir ihrem gesellschaftlichen Dasein, auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Worte auch ihr Bewußtsein sich ändert? Was beweist die Geschichte der Ideen anders, als daß die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet? Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der

herrschenden Klasse. Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Tatsache aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben, daß mit der Auflösung der alten Lebensverhältnisse die Auflösung der alten Ideen gleichen Schritt hält. Als die alte Welt im Untergehen begriffen war, wurden die alten Religionen von der christlichen Religion besiegt. Als die christlichen Ideen im 18. Jahrhundert den Aufklärungsideen unterlagen, rang die feudale Gesellschaft ihren Todeskampf mit der damals revolutionären Bourgeoisie. Die Ideen der Gewissens- und Religionsfreiheit sprachen nur die Herrschaft der freien Konkurrenz auf dem Gebiete des Wissens aus. ‚Aber', wird man sagen, religiöse, moralische, philosophische, rechtliche Ideen usw. modifizieren sich allerdings im Laufe der geschichtlichen Entwicklung. Die Religion, die Moral, die Philosophie, die Politik, das Recht erhielten sich stets in diesem Wechsel. Es gibt zudem ewige Wahrheiten, wie Freiheit, Gerechtigkeit usw., die allen gesellschaftlichen Zuständen gemeinsam sind. Der Kommunismus aber schafft die ewigen Wahrheiten ab, er schafft die Religion ab, die Moral, statt sie neu zu gestalten, er widerspricht also allen bisherigen geschichtlichen Entwicklungen. Worauf reduziert sich diese Anklage? Die Geschichte der ganzen bisherigen Gesellschaft bewegte sich in Klassengegensätzen, die in den verschiedenen Epochen verschieden gestaltet waren. Welche Form sie aber auch immer angenommen, die Ausbeutung des einen Teiles der Gesellschaft durch den anderen ist eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache. Kein Wunder daher, daß das gesellschaftliche Bewußtsein aller Jahrhunderte, aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, in Bewußtseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollständig auflösen. Die kommunistische Revolution ist das radikalste Brechen mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen; kein Wunder, daß in ihrem Entwicklungsgange am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird.« (Sechste Auflage, S. 22—23.)

Vor allem ist eine Hauptschwäche dieser Argumentation, daß im Jahre 1848 die Geschichte der Urgesellschaft noch nicht wissenschaftlich bekannt und erklärt war. Als sie Ende der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts durch Lewis H. Morgan gründlich aufgehellt wurde, setzte Engels am Eingange des Manifestes, hinter den Satz: »Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Ge-

schichte von Klassenkämpfen«, die Einschränkung: »Das heißt genau gesprochen, die schriftlich überlieferte Geschichte.« Aber diese Einschränkung hätte erst recht hinter die obigen, auf die Bewußtseinsformen bezüglichen Sätze gehört. Schon diese Sätze selbst zeigten, daß die herrschenden Ideen einer Zeit durchaus nicht immer nur die Ideen der herrschenden Klasse waren, wie sich schon aus der Bezugnahme auf die christlichen Ideen ergibt, welche die Gesellschaft gegen den Wunsch und Willen der herrschenden Klassen Roms eroberten und diese Massen zwangen, sich des Christentums zu bemächtigen, um der Klassen Herr zu werden, welche diese Ideen zur Herrschaft gebracht hatten. Erst recht aber haben sich Ideen über Moral, Gleichheit, Freiheit etc. aus klassenlosen Gesellschaften in die Klassengesellschaften übertragen, und diese Ideen werden durchaus nicht verschwinden, nachdem die Klassengesellschaften untergegangen sein werden. Es hat also zu allen Zeiten Bewußtseinsformen gegeben, welche sich nicht im letzten Grunde aus den Klassengegensätzen erklären ließen. Vielmehr mußten gerade diese allgemeinen Urgedanken erst in ihrer relativen und absoluten Bedeutung auf ihren Ursprung untersucht werden, ehe die Erklärung, welche Veränderungen die verschiedenen Klassengegensätze damit vornahmen, vollständig werden konnte. Nur was dabei wirklich aus der Klassenherrschaft hervorgegangen ist, kann mit der Klassenherrschaft seine Bedeutung verlieren. Anderseits werden viele gedanklichen Errungenschaften aus der Klassengesellschaft mit in die sozialistische hinübergenommen und dort umgestaltet werden.

Doch alle diese Ausstellungen treffen nur die relativen Gedankenzusammenhänge in verschiedenen Gesellschaften, und weiter reicht die Erkenntnistheorie des »Kommunistischen Manifestes« auch nicht. Eine Erkenntnistheorie soll aber das Verhältnis des Relativen zum Absoluten erklären. Wenn ich auch weiß, daß Klassengegensätze die Gedanken einer gewissen Periode in einer bestimmten Beziehung geändert haben, so habe ich damit immer erst den Schlüssel für Veränderungen relativer Beziehungen, aber noch kein Licht über das Wesen der verschiedenen Bewußtseinsformen und ihr Verhältnis zum absoluten Universalzusammenhang. Gerade diese Fragen also sind es, welche die Erkenntnistheorie aufklären soll. Auf diesen Grund reicht aber das »Kommunistische Manifest« nicht.

Was Engels später in seinen 1883 und 1890 verfaßten Vor-

reden über den historischen Materialismus und seine Formulierung sagt, bleibt vollständig innerhalb des Rahmens des »Manifestes« und fügt zu der Darstellung in der »Kritik der Politischen Ökonomie« keine tiefere Einsicht in das Erkenntnisproblem hinzu.

Was die im »Kommunistischen Manifest« vertretene Klassenkampftheorie betrifft, so hat Plechanow selbst unter Hinweis auf Labriola und unter Hinzufügung eigener Nachweise in einer neuen russischen Ausgabe dieses Manifestes gezeigt, daß der Grundgedanke desselben »in einigen sehr wichtigen Elementen« schon lange vor Marx von Geschichtsschreibern des Altertums, von italienischen Geschichtsschreibern der Renaissance, von Saint-Simon, Thierry, Mignet, Guizot vertreten wurde. Th. Rothstein hat in der »Neuen Zeit«, XXVI, Bd. I, Nr. 24, 25, 26, in seinem Artikel »Verkünder des Klassenkampfes vor Marx« bewiesen, daß auch in England fünfzehn Jahre vor der Abfassung des »Kommunistischen Manifestes« die Lehre von den Klassengegensätzen und Klassenkämpfen in der bürgerlichen Gesellschaft bereits in aller Schärfe und in den meisten Folgerungen dargestellt war, und zwar nicht in lapidarer, sondern in einer systematischen und geschlossenen Weise, die noch heute unsere Bewunderung und Begeisterung hervorruft. Dann aber waren diese Anschauungen nicht etwa von unbekannten Männern in Winkelzeitschriften dargelegt, sondern von den hervorragendsten proletarischen Publizisten jener Zeit, deren Namen in jedem Munde waren und deren Schriften in vielen Zehntausenden unter der Arbeiterschaft zirkulierten. Besonders O'Brien war viel von den Zeitungsverlegern gesucht, und seine Mitarbeiterschaft wurde sehr hoch bezahlt. »Daß die Ideen dieser vornehmen und populären Denker ohne eine Spur an Engels und Marx vorbeigingen, scheint unmöglich zu sein. Vielleicht werden wir eines Tages an der Hand neuer Dokumente mehr als bloße Mutmaßungen darüber auszusprechen in der Lage sein.« (S. 916.)

Insofern ist also die im »Manifest« ausgesprochene Ansicht von Engels, daß der Grundgedanke desselben Marx allein angehört, unrichtig. In seinen Artikeln über »Französische und Englische Klassenkämpfe« in der »Neuen Rheinischen Zeitung«, in welcher es sich Marx zur Aufgabe machte, zunächst »den Klassenkampf in der Tagesgeschichte zu verfolgen«, weist Marx direkt auf den »Northern Star« hin, und den »Poor Man's Guardian« hat er ebenfalls gelesen. Er wird also wohl auch von O'Brien und anderen englischen Vertretern der Klassenkampftheorie gehört haben, wenn

auch vielleicht ihre Theorie erst nach der Abfassung des »Kommunistischen Manifestes« voll zu seiner Kenntnis gekommen sein mag. Aber einerlei, es ist klar, daß die Verwandlung der erkenntnistheoretischen philosophischen Praxis in eine Klassenkampfpraxis, selbst wenn Marx ohne Kenntnis der übrigen Klassenkampftheoretiker dazu gekommen, keine Lösung des Erkenntnisproblems ist. Eben daß andere Denker auch ohne philosophische Entwicklung zu dieser Theorie kommen konnten, und in verschiedenen Geschichtsperioden dazu gekommen sind, beweist, daß damit an und für sich die Wesensfrage des menschlichen Bewußtseins nicht angepackt werden kann. Marx unterscheidet sich von anderen Klassenkampftheoretikern nicht durch die Erkenntnis der Existenz von Klassenkämpfen und der wirtschaftlichen Kampfobjekte derselben, sondern durch die Aufdeckung der wirtschaftlichen Bewegungsgesetze, welche zu diesen Klassenkämpfen führen, und dadurch, daß er diesen Zusammenhang zu einer bewußten Richtschnur für das moderne Proletariat machen will. Zu dieser Einsicht hat die Hegelsche Dialektik unstreitig sehr viel beigetragen. Statt aber nun seine bewußte Gesellschaftspraxis auch zu einer bewußten und umfassenden Erkenntniswissenschaft zu gestalten, erbringt Marx nur den praktischen Beweis, daß die vorherrschenden Ideen durch Veränderungen der wirtschaftlich-politischen Zusammenhänge bestimmt werden. Damit deutet er zwar die allgemeine Richtung an, in welcher die konsequente Lösung des Erkenntnisproblems zu suchen ist, und auf welche er von Feuerbach hingewiesen wurde. Diese Lösung war indessen auf dem Wege der Gesellschaftsdialektik allein nicht zn erreichen.

Was Marx vor anderen Vertretern der Klassenkampftheorie also voraus hat, ist einmal die Aufdeckung des Mechanismus in der Produktion, aus welchem der Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie entspringt, wodurch er instand gesetzt wird, eine wissenschaftliche Voraussage des Weges zu liefern, welche sowohl die Entwicklung der ökonomischen wie der politischen Verhältnisse in diesem Klassenkampfe gehen muß. Andere Theoretiker des Klassenkampfes hatten wohl das Ziel der proletarischen Revolution angedeutet, aber nicht den von der geschichtlichen Entwicklung vorgeschriebenen Weg zu weisen gewußt. Zweitens erkennt Marx, daß diese Entwicklung des Klassenkampfes auf wirtschaftlichem und politischem Gebiete mit einer Bewußtseinsänderung verbunden ist, bei welcher es sich darum handelt, »den

Erzieher selbst zu erziehen«, das Proletariat mit dem Bewußtsein seines Klasseninteresses und seiner historischen Mission zu erfüllen. Aber wenn Marx auch hierin wissenschaftlich über alle seine Vorgänger auf philosophischem, politischem und ökonomischem Gebiete systematisch fortschreitet, so läßt er doch gerade die Bewußtseinsfrage in einem Zustande undialektischer Formulierung, welche beweist, wieviel näher ihm die praktischen gesellschaftlichen Fragen liegen als die wissenschaftliche Aufhellung der Frage nach dem **Wesen** der menschlichen Erkenntnis.

Wem die bisher angeführten wesentlichen Ursachen für die psychologische Wendung von Marx von der Erkenntnistheorie nach der Gesellschaftswissenschaft hin noch nicht genügen, der findet vielleicht einen weiteren ausschlaggebenden Faktor in der von Mehring im »Nachlaß« betonten Tatsache, daß Kant bei den Junghegelianern für überwundener galt, als er wirklich war, so daß sie das wesentlich wissenschaftliche Element seiner Erkenntnistheorie zugleich mit seinem Dualismus bei Seite warfen und überhaupt an der Bewußtseinsdialektik keine Freude fanden, je mehr die historischen Verhältnisse nach einer anderen als der philosophischen Praxis drängten. Jedenfalls aber hatte sich Marx die Frage doch vorgemerkt, und hätte sie, wie Lafargue anführt, wohl auch in Angriff genommen, wenn er die Gelegenheit dazu gefunden hätte. Und jedenfalls wäre seine Logik dann auch eine dialektische geworden, so daß sich Plechanow dann ohne Fragezeichen hätte mit derselben bekannt machen können. Vielleicht hätte auch Engels dann seine Ansicht revidiert, daß eine dialektische Naturphilosophie durch die Fortschritte der Spezialwissenschaften unnötig werde. Denn was hätte eine solche »Logik« bei Marx anders werden können, als was sie bei Dietzgen geworden ist? Sie mußte eine praktische Erkenntniswissenschaft werden. Sie konnte unmöglich eine »kategorische« oder »scholastische« oder »abstrakte« Darstellung der Denkbewegungen werden, sondern mußte das Wesen des menschlichen Bewußtseins als eine entwicklungsgeschichtliche Verknüpfung natürlich-gesellschaftlicher Vorgänge im Universalzusammenhang darstellen, mußte also die Spezialwissenschaft von der Methode alles wissenschaftlichen Denkens werden, wie Dietzgens »Wesen der menschlichen Kopfarbeit«. Und die universale Anwendung dieser Methode bei der Zusammenfassung der Resultate aller Spezialwissenschaften, einschließlich ihrer eigenen, konnte nichts anderes werden als eine wissenschaftliche Natur-

philosophie, ein natürliches Gesamtbild des Universums und der Gesellschaft je nach dem Stande der Wissenschaften, wie es Dietzgens »Acquisit der Philosophie« geworden ist.

Leider ist es Marx nicht vergönnt gewesen, diese philosophische Arbeit zu vollbringen. Hätte er sie aber vollbracht, dann hätte er sicherlich auch seine Fassung des historischen Materialismus in der Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie revidiert. Allerdings wäre er bei dieser Entwicklung der Philosophie von der Utopie zur Wissenschaft wohl ebensowenig auf Kant zurückgegangen, wie bei seiner Fortentwicklung des Sozialismus auf Adam Smith und Ricardo. Er konnte dabei nur vorwärts gehen, wie Dietzgen, und mitnehmen, was nicht nur von Kant, sondern von der ganzen philosophischen Arbeit noch brauchbar war. Und dann wüßte Plechanow heute ganz bestimmt, ob im historischen Materialismus das Sein das wirtschaftliche oder das Weltsein ist, und ob und wie das Bewußtsein durch beide erzeugt und bestimmt wird. Da Marx aber unglücklicherweise nicht zu dieser Fortentwicklung und Ergänzung seines historischen Materialismus kam, fiel die Verteidigung der Unzulänglichkeiten der ersten systematischen Fassung des historischen Materialismus in die Hände von Engels. Dieser hatte sich auf philosophischem Gebiete nicht so eingearbeitet wie Marx. Daher machte er später bei seiner Erläuterung der Rolle des Bewußtseins im historischen Materialismus widersprechende Einschränkungen und Erweiterungen, welche zwar im Sinne ihrer neuen erkenntnistheoretischen Wendung, aber keine konsequente Weiterentwicklung derselben waren, und welche von undialektischen Köpfen noch undialektischer aufgefaßt wurden, als sie ohnehin schon waren. Und aus diesen Unzulänglichkeiten der erkenntniskritischen Seite des historischen Materialismus ergaben sich nicht nur philosophische Strömungen innerhalb des Marxismus, welche denselben durch Rückkehr zu Kant weiter entwickeln wollten, sondern auch taktische Richtungen, welche die opportunistischen Anforderungen der Bewegung in einseitiger Weise über das Endziel der Bewegung stellten, den Klassenkampf des Proletariats zwar nicht ignorierten, aber auf einen Zickzackkurs ohne definitive Richtung hinausspielten, und dabei wider ihre Absicht und unbewußt selbst die wissenschaftlichen Grundlagen des Sozialismus ins Ungewisse verzerrten.

Die ausschlaggebenden Sätze in der Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, welche soviel Diskussion innerhalb und

außerhalb des Marxismus erzeugt haben, sind die folgenden: »Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«

Hier ist die Urquelle des menschlichen Seins und Bewußtseins, das Universum, überhaupt nicht in Betracht gezogen. Noch weniger sind die wirklichen Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichem und Universalsein angedeutet. Die Naturbasis der menschlichen Gesellschaft und die Menschen samt ihrem Bewußtsein werden hier stillschweigend als existierende Vorbedingung für die Gesellschaftsforschung hingenommen. Damit ist also die Frage nach dem Wesen und der Wirklichkeit alles Seins, einschließlich des Bewußtseins, ganz und gar nicht aufgeworfen oder angegriffen, weder individuell noch kollektiv. Die Erkenntniskritik liegt in diesen Sätzen ebenso weit zurück, wie der Weltzusammenhang. Sie sind im Kopfe des Verfassers vorausgesetzt, aber nicht wissenschaftlich bewiesen. Nur insofern, als behauptet und nachgewiesen wird, daß die herrschenden gesellschaftlichen Einrichtungen und die herrschenden Ideen sich infolge der Veränderungen der Produktionsweise der materiellen Lebensbedingungen mit ändern, ist ein Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen und geistigen Bewegungen festgestellt. Aber auf diese Weise erfahren wir nicht, was das Bewußtsein eigentlich ist. Seine Wirklichkeit wird nur so demonstriert, wie Sokrates die Bewegung durch Gehen demonstrierte, wie Wasser das Gesetz der Schwere demonstriert, wenn es den Berg hinabläuft. Damit wissen wir aber über das Wesen der Dinge nicht mehr als wir vorher wußten.

Läßt so diese Formulierung des historischen Materialismus erkenntniskritisch die Hauptsache zu wünschen übrig, so ist auch die Dialektik des Bewußtseins und seine praktische Rolle in der Gesellschaftsbewegung nur in groben Umrissen angedeutet. Wie eine Pyramide erhebt sich die Produktionsweise im Vordergrund, als entscheidender Faktor alle anderen menschlichen Lebensbeziehungen verdunkelnd, und weit ab am Horizont spiegelt sich der Produktionsprozeß noch als erdrückende Macht im menschlichen Bewußtsein ab. Dieses selbst steht, wie bei den metaphysischen Materialisten, in einer rein sekundären Stellung, und es bleibt unaufgeklärt, wieweit sich diese Auffassung auf Individuen, wieweit auf Klassen, wieweit auf die ganze Menschheit beziehen soll. Und

doch soll das Bewußtsein von nun an »bewußt« eine Rolle in diesem Getriebe spielen, es soll nun mit voller Erkenntnis an der Umwälzung des Produktionsprozesses und seiner sekundären materiellen und geistigen Überbauten mitarbeiten, es soll aus seiner sekundären Stellung heraustreten und seinerseits die Form eines neuen Produktionsprozesses bestimmen, anstatt sich unbewußt davon bestimmen zu lassen. Aber wie das alles gedacht war, und wie es in der Wirklichkeit sich macht, das hängt an der Auslegung der Worte bedingt und bestimmt, und davon kann man nur sagen, wie von der Hegelschen Logik und wie von Plechanow, der diese Logik so bewundert: Ihre Bestimmtheit ist die Unbestimmtheit. Und diese Unbestimmtheit ist nicht dadurch besser geworden, daß sich die engeren Marxisten »praktisch« schlecht und recht in derselben herumgetrieben haben wie einst die Junghegelianer in dem Widerspruch zwischen der materialistischen Erkenntnistheorie und dem Hegelschen System.

Bewußt soll sich die Menschheit von nun an entwickeln! Aber was heißt bewußt? Was unbewußt? Bis zu welchem Grade dehnt sich die bestimmende Macht des Produktionsprozesses auf das Bewußtsein von Individuen und Klassen aus? Bis zu welchem Grade wirkt es selbst bestimmend auf diese zurück, und durch sie auf die Produktionsweise? Welche Rolle spielt dabei die »Freiheit« des Bewußtseins? Wie vollzieht sich im Bewußtsein der Aufstieg in diese relative Freiheit, und wodurch macht sich diese geltend und bemerkbar?

Wer jene materialistische Geschichtsauffassung, mit ihrer festen und entschiedenen Behauptung, liest, muß sofort zu der Annahme kommen: Dahinter versteckt sich eine lange und tiefe philosophische Forschung. So dachte auch Josef Dietzgen, als er sie las. Daher schrieb er auch im Jahre 1867 bald nach dem Erscheinen des ersten Bandes des »Kapital«, acht Jahre nach dem Erscheinen der »Kritik der Politischen Ökonomie«, einen Brief an Marx, in welchem es hieß: »Zwischen den Zeilen Ihres Werkes lese ich, daß die Voraussetzung Ihrer gründlichen Ökonomie eine gründliche Philosophie ist —« Aber er irrte sich. Bei Marx war die Philosophie seit 1846 auf die lange Bank geschoben und nie wieder hervorgeholt worden. Zum Beweis der philosophischen Voraussetzungen seines historischen Materialismus hatte er nur . . . die Praxis, die Tat und zwar die ökonomisch-politische, nicht die philosophische ins Feld zu führen. In der Philosophie ist der historische Materialismus reine Theorie,

Abstraktum, geblieben. Er ist nicht »praktisch-kritisch« Theorie geworden.

In demselben Briefe aber teilte Josef Dietzgen dem Verfasser des »Kapital« mit, daß er, obschon »ein nur elementarisch geschulter Lohgerber«, selbst wissenschaftlich tätig gewesen sei, und daß sein Gegenstand von früh an »eine systematische Weltanschauung« gewesen sei, wozu ihm Ludwig Feuerbach den Weg gewiesen habe. Und dabei sei er zu der Erkenntnis gekommen, daß »das Fundament aller Wissenschaft in der Erkenntnis des Denkprozesses« bestehe. Und zwar fasse er das Denken als eine Tätigkeit, welche aus »dem Sinnlich-Gegebenen, aus dem Besonderen, das Allgemeine« entwickelte. Daran schließt sich sofort ein Satz, welcher die Frage nach dem Zusammenhang von Denken und Sein in einer Weise anfaßt, die Engels im »Anti-Dühring« sehr gut als Ausgangspunkt seiner Bemerkungen über diese Frage hätte benutzen können, obgleich es nur eine roh im Briefe hingeworfene, durchaus nicht für den Druck bestimmte, aber dennoch für das Erkennen des genialen Keimes der damals noch nicht vollständig ausgearbeiteten Dietzgenschen Philosophie unschätzbare Stelle ist.

»Die Frage zum Beispiel nach Anfang und Ende der Welt gehört nicht mehr in die Wissenschaft, wenn die Welt nur Voraussetzung, aber nicht Resultat des Denkens oder der Wissenschaft sein kann.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 84.)

Schon an diesem Satze, welcher klar ausspricht, was in der engeren marxistischen Literatur noch heute nur verschwommen zu finden ist, kann Plechanow erkennen, daß es bei Dietzgen der Metaphysik ernstlich und endgültig an den Kragen geht. Allerdings konnte Plechanow von diesem Satze nichts mehr wissen, als er im Jahre 1907 seine Philippika schrieb, denn er ist ja schon im zwanzigsten Jahrgang der »Neuen Zeit« (1901—1902) Band 2, Nr. 4, veröffentlicht worden. Wer kann verlangen, daß Plechanow das noch wissen soll? Wer freilich bis auf Heraklit zurückgeht, um Dietzgen zu widerlegen, der hätte auch wohl diesen Satz wieder ausgraben können, namentlich in seiner Eigenschaft als dauernder Mitarbeiter an der wissenschaftlichen Zeitschrift der deutschen Sozialdemokratie. Warum Plechanows Wille nicht frei war, das zu tun, wollen wir ihm selbst zur Beantwortung überlassen.

Hätte Engels an dieser materialistischen Einsicht, wie sie Dietzgen gleich in seiner philosophischen Jugend ausspricht, kon-

sequent festgehalten, hätte er sie auch nur einmal klar im Bewußtsein gehabt mit Hilfe des historischen Materialismus und seiner Dialektik, dann hätte er wohl nicht im »Anti-Dühring« geschrieben: »Wenn wir vom Sein sprechen und bloß vom Sein, so kann die Einheit nur darin bestehen, daß alle Gegenstände, um die es sich handelt — — — sind, existieren«, nachdem er gerade eben erst gegen diese Auffassung Dührings geltend gemacht hatte: »Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst sein muß, ehe sie eins sein kann«. Er hätte vielmehr die Frage von der Einheit des Seins und Bewußtseins sofort mit dem Hinweis erledigt, daß es überhaupt kein Denken gibt, welches sich außerhalb des Universums bewegen kann, anstatt sich in widersprechenden Tautologien wie den obigen zu bewegen. Und diesen Beweis hätte er dann durch die Tat systematisch erbringen können, wie es Dietzgen getan hat. Das tat Engels indessen nicht. Vielmehr läßt er der Metaphysik Tür und Tor offen, indem er schreibt: »Das Sein ist überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört«, und dann auf die wissenschaftliche Praxis verweist. Denn es handelt sich ja gerade um die Grenzen unserer Erkenntnis, und die sollte er durch erkenntniskritische Dialektik endgültig gegen alle Metaphysik festlegen mit dem Hinweis, den Dietzgen oben schon in seiner frühesten keimhaften Darlegung gibt, nämlich, daß wir ohne Weltmaterial überhaupt nicht denken können, daß die Grenzen unserer Erkenntnis des Seins also keine offene Frage, sondern eine wissenschaftlich bestimmt zu beantwortende sind, welche alle Metaphysik überzeugend als den Universalgesetzen des Denkens widersprechend nachweist und keinen Raum übrig läßt für unzusammenhängendes, natürlich und unnatürlich vermengendes Denken innerhalb des Universums, oder für ein glaubensseliges Schließen à la Kant von den Grenzen der Wissenschaft auf ein unbegrenztes übernatürliches Universum außerhalb des natürlichen, es sei denn daß solche Erscheinungen als unlogische Hirnwebereien auftreten.

So zeigt sich diese historisch-materialistische Dialektik als eine unvollkommene, nicht nur in erkenntniskritischer, sondern auch in dialektischer Beziehung. Nicht nur läßt sie die Weltfrage nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis offen, sondern sie krankt auch an demjenigen Mangel der Hegelschen Dialektik, auf welchen Feuerbach schon 1839 in seiner »Kritik der Hegelschen Philosophie«

hingewiesen hatte, und welche darin bestand, daß die Hegelsche Entwicklungsidee das Nacheinander in der Negation der Negation so ausschließlich betonte, daß dabei das Nebeneinander zu kurz kam. Dadurch wurde bei der Frage der Bewußtseinswandlungen einerseits unerörtert gelassen, wie sich Natur und Gesellschaft bei der individuellen Denkbewegung ergänzen und abwechselnd eins über das andere hervortritt, andererseits das Nebeneinander bei verschiedenen gesellschaftlichen und außergesellschaftlichen Bewegungen während einer bestimmten Periode des universalen Nacheinanderprozesses, und dadurch das Nebeneinander dieser Bewegungen innerhalb eines, oder verschiedener Denkorgane, eben so offen gelassen wie die Grenzfrage der Erkenntnis überhaupt. (Vergl. E. Dietzgens »Der wissenschaltliche Sozialismus etc.«, Neue Zeit, 22. Jahrg., Bd. I, Nr. 8.)

Daher ist die historisch-materialistische Dialektik auf allen Gebieten des engeren Marxismus noch reichlich mit Widersprüchen behaftet. Diese Widersprüche entstehen einmal, indem wirkliche Vorgänge ungenau aufgefaßt und dadurch in einer der Wirklichkeit entgegengesetzten Form »bewußt« und »unbewußt« ausgedrückt werden; andererseits dadurch, daß diese so ungenau aufgefaßten wirklichen Vorgänge beim Begegnen verschiedener Köpfe im Austausch ihrer Ansichten noch weiter verwirrt werden; und schließlich dadurch, daß die so angerichtete Verwirrung dann in den einzelnen Köpfen zu einem Widerstreit von Gedanken führt, bei welchem nicht immer die Wirklichkeit, sondern oft die Einbildung siegt.

Auf andere Widersprüche bei Engels habe ich schon in »Dialektisches« hingewiesen. Besonders verdient unsere Aufmerksamkeit seine Behauptung im »Anti-Dühring«, daß die alte Naturphilosophie, namentlich in ihrer Hegelschen Form, kein Nacheinander, sondern nur ein Nebeneinander kannte, und daß dies einerseits auf das Hegelsche System, andererseits auf den Zustand der damaligen Naturwissenschaften zurückzuführen sei. Denn einmal lag Hegels Schwäche gerade in der Vernachlässigung des Nebeneinander, und das Nacheinander trat so entschieden bei ihm in den Vordergrund, daß Engels wenige Seiten nach seiner obigen Behauptung selbst sagt: »Ihren Abschluß fand diese neuere deutsche Philosophie im Hegelschen System, worin zum ersten Mal — — — und das ist sein großes Verdienst — — — die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, d. h.

als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen dargestellt, und der Versuch gemacht wurde, den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen.« (S. 9.) Zweitens aber war gerade um die Wende des Jahrhunderts der schon bei den antiken Naturphilosophen vorhandene Evolutionsgedanke wieder aufgetaucht, und zwar in einer weit wissenschaftlicheren Form als im Altertum, was Engels selbst auch wieder im Widerspruch mit sich selbst zugibt, wenn er sagt, daß man seit der Verbreitung der Entwicklungstheorie einsähe, die alte Naturphilosophie habe auch viel Sinn und Verstand enthalten, und es sei viel leichter über sie herzufallen, als ihre geschichtliche Bedeutung zu würdigen. Gerade die geschichtliche Bedeutung der Naturphilosophie ist im engeren Marxismus nie gewürdigt worden, und noch heute wird das Urteil von Engels über dieselbe kritiklos nachgesprochen. Auf diesen Punkt näher einzugehen, ist hier nicht angebracht, da wir uns hier mit Erkenntniskritik an und für sich, nicht mit den Zickzackzügen der engeren marxistischen Erkenntnis auf einem mit der Gesellschaftsdialektik erworbenen, aber von den engeren Marxisten ebenso wie die Erkenntniskritik als sekundäre Frage behandelten Entwicklungsgebiete beschäftigen.

Näher liegen uns die Urteile der engeren Marxisten über die Unwissenschaftlichkeit der tautologischen und ontologischen Beweisführung für die Einheit und Einheitlichkeit von Denken und Sein. Darauf müssen wir umsomehr eingehen, als auch Plechanow wieder versucht, Josef Dietzgen mit einem oberflächlichen Hinweis auf eine sogenannte Tautologie abzutun. Ich habe schon gezeigt, daß diese Tautologie erst von Plechanow fabriziert worden ist, um sie Dietzgen aufzumutzen und dann uns alle damit aus dem Feld zu schlagen. Auf die Tautologie von Engels im »Anti-Dühring« bin ich ebenfalls schon genügend eingegangen. Aber die Haupttautologie des historischen Materialismus, aus der sich alle diese eristischen Tautologien erklären, liegt darin, daß er trotz aller Abweisung von Tautologien das Erkenntnisproblem selbst mit einer großen Tautologie abmacht. Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes ist schon von Kant mit dem Hinweis entkräftet worden, daß man sich sehr wohl ein höchstes Wesen denken könne, ohne daß es wirklich existiert. Es sei überhaupt nicht wissenschaftlich, aus einer bloßen Idee das Dasein des gedachten Gegenstandes folgern zu wollen. Und das ist unstreitig richtig. Leider ist er wie gewöhnlich nicht bei seiner guten Einsicht ge-

blieben. Das Umkehren der Wirklichkeit in die Unwirklichkeit, und der Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, ist eine uralte Gewohnheit des Universums und demgemäß auch des menschlichen Denkens Nur daß sich das menschliche Denken nicht mit der natürlichen »Negation der Negation« begnügt, sondern auch noch die metaphysische erfindet. Damit ist aber ein wissenschaftlicher Beweis allein nicht zu erbringen.

Die bloße Zerschmetterung des Hegelschen Systems durch Feuerbachs »Umkehrung«, und die Annahme dieser Umkehrung durch Marx und Engels für die Praxis, beweist an und für sich gar nichts für die Wirklichkeit und Einheit der Welt. Wie Feuerbach einer erkenntniskritischen Erörterung aus dem Wege ging, indem er erklärte, seine Philosophie sei keine Philosophie, so sind auch Marx und Engels der Erkenntniskritik, wenn nicht aus dem Wege gegangen, so doch einstweilen fern geblieben durch den Hinweis auf die »praktisch-kritische, revolutionäre« Tätigkeit. Dühring gegenüber sagt Engels, daß es eben eine der »Fieberphantasien« Hegels gewesen sei, aus der Identität von Denken und Sein die Wirklichkeit eines Denkergebnisses folgern zu wollen. Aber es ist nicht minder ontologisch, aus der bloßen Tat, und noch dazu einer nicht philosophischen, die Einheit und Wirklichkeit von Denken und Sein folgern und beweisen zu wollen. Und doch haben Marx und Engels auf diese Weise die große Grundfrage des Denkens und Seins zu lösen geglaubt.

Die Lösung muß aber theoretisch-praktisch, philosophisch tätig erfolgen, und zwar durch den systematischen Nachweis, daß die Resultate aller Wissenschaften nur auf Grund einer und derselben wissenschaftlichen Denkmethode zu einer übereinstimmenden und einheitlichen Welterklärung zusammengefaßt werden können, und daß dieses Denken wie überhaupt alles Denken das Weltall zur Voraussetzung hat. Diesen Beweis hat Dietzgen systematisch und überzeugend geliefert.

Da aber weder Marx, noch Engels noch irgend ein anderer engerer Marxist diese Lösung gefunden hat, und da die jetzt führenden engeren Marxisten die Dietzgensche Lösung in widersprechender, aber allgemein in ablehnender Weise beurteilen, so hängt der ganze historische Materialismus einstweilen in der Schwebe, da er das Fundament aller Wissenschaften, die Erkenntnis des Denkprozesses, nicht bis zur Wissenschaft getrieben hat.

Der praktische Beitrag des historischen Materialismus zur Erkenntniskritik besteht also darin, nachgewiesen zu haben, daß das

menschliche Bewußtsein in großen Zügen bei seinen Anschauungen über Religion, Moral, Lebensweisheit überhaupt und erst recht bei seiner Auffassung wirtschaftlicher und politischer Verhältnisse, die natürliche Gesetzmäßigkeit der Veränderungen in der wirtschaftlichen Grundlage der Gesellschaft befolgt. Damit ist in der Tat ein gutes Stück des menschlichen Bewußtseins praktisch-theoretisch in seinen allgemeinen Umrissen aufgeklärt. Ich bin also bei meiner Kritik am historischen Materialismus weit davon entfernt, zu bestreiten, daß die Produktionsweise die gesellschaftliche Gestalt des menschlichen Lebensprozesses vorschreibt. Ebensowenig leugne ich den überwiegenden Einfluß der so bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse und namentlich der Klassenkämpfe, auf die Richtung der überlieferten und der sich neu entwickelnden Gedanken auf allen Wissensgebieten, mögen sie den Klassenkämpfen noch so fern zu stehen scheinen. Und selbstverständlich erkenne ich die Wahrheit des historischen Materialismus unbedingt an auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaft und ihren Übergangszonen zu anderen Wissenschaften.

Aber ebenso entschieden vertrete ich auch die Ansicht, daß mit der Aufdeckung dieses Teiles der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Bewußtseins die Frage nach dem Wesen des menschlichen Denkens, oder irgend einer anderen Bewußtseinsform, und die Frage nach dem Wesen des Weltalls und seinen Beziehungen zum menschlichen Wesen, nicht in grundlegender Weise erörtert, geschweige denn wissenschaftlich gelöst ist. Es fehlt dazu der Beweis, durch welchen der historische Materialismus diese Bewußtseinsdialektik erst wissenschaftlich erhärten und wissenschaftlich anwenden kann, nämlich der Beweis, daß sie eine gesetzmäßige Bewußtseinsbewegung auf allen Gebieten des Wissens, und nicht nur in der Gesellschaftswissenschaft, und in allen Bewußtseinsprozessen, nicht nur im menschlich-gesellschaftlichen, stattfindet. Ich sage absichtlich »in allen« Bewußtseinsprozessen, nicht nur im menschlichen, weil jeder Lebensprozeß, sei er organisch oder unorganisch, mit Bewußtseinsbewegungen verknüpft ist und seien es auch nur die elementarsten und primitivsten Reaktionen auf chemisch-physikalische Vorgänge. Die erkenntniswissenschaftliche Grundlage für diesen Beweis, und seine weltdialektische Anwendung, hat uns Josef Dietzgen geliefert, und damit den historischen Materialismus grundlegend ergänzt. Und als in letzter Instanz absolut maßgebende Quelle aller Vorgänge innerhalb und außerhalb des Be-

wußtseins hat Dietzgen den Universalzusammenhang, und nicht den Gesellschaftszusammenhang, aufgedeckt. Der Einfluß des Gesellschaftszusammenhanges ist nur ein relativ, kein absolut erzeugender und bestimmender wie derjenige des Weltalls. Liest man Marx im Zusammenhange, so spielt auch bei ihm der Gesellschaftszusammenhang nur eine relativ bestimmende, wenn auch überwiegende Rolle im menschlichen Bewußtsein. Und soweit sich Marx darüber ausläßt, bleibt er auch konsequent bei dieser Auffassung, wenn er sie auch nur leicht andeutet oder selbst nur aus dem Zusammenhange durchblicken läßt. Engels aber ist darin nicht so konsequent gewesen, wie wir noch sehen werden. Von diesen Inkonsequenzen in der Frage der Beziehungen zwischen Sein und Denken, welche bei der späteren Vertretung und Erläuterung des historischen Materialismus durch Engels sich einschlichen, rühren Plechanows Kopfsprünge über die Frage her, der in diesen Punkten, wie in so vielen anderen, ein getreuer Nachbeter von Engels ist.

Wenn also Ch. Bonnier schreibt (Neue Zeit IX, Bd. II, Nr. 47, S. 653), daß nach seiner Ansicht die deutsche Philosophie in dem »ökonomischen Materialismus« der beiden großen Theoretiker nicht nur ihren natürlichen Ausgang gefunden, sondern auch ihr Ende erreicht hat, so antworten wir: Sie hat wohl als deutsche Philosophie im historischen Materialismus ihren Ausgang und ihr Ende gefunden, aber in Dietzgens dialektischem Naturmonismus ihre internationale Auferstehung als allgemeine Proletarier- und Menschheitsphilosophie gefeiert. Und wenn Engels sagt: »Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie«, so sagen wir: Die internationale Arbeiterbewegung ist die Trägerin der marxistischen Naturphilosophie Josef Dietzgens.

Aber auch wir verweisen auf die Praxis. Auch wir wollen nicht nur Theoretiker, sondern auch praktische, umwälzende und bewußt handelnde Menschen sein. Auch wir wollen an unseren Früchten erkannt werden. Damit der Leser nun unsere Früchte mit denjenigen der engeren Marxisten noch besser vergleichen kann, wollen wir uns im nächsten Kapitel Plechanows eigenen Beitrag zur Erkenntnistheorie ansehen, und dann im darauf folgenden zweiten Teil hören, was der historische Materialismus nach Aussage der leitenden engeren Marxisten selber leisten will und kann. Und daran wollen wir dann eine Untersuchung der Leistungen anschließen, welche der historische Materialismus in der Wirklichkeit und in der Tat bei diesen engeren Marxisten hervorgebracht hat.

XII. Kapitel:

Plechanows Beitrag zur Erkenntnistheorie.

Bei einem Denker, welcher wie Plechanow die Erkenntniskritik als eine rein sekundäre Frage auffaßt, braucht man natürlich nicht nach einem grundlegenden Beitrage zu dieser Wissenschaft suchen. Und wenn ein solcher Denker in dieser Frage auf die Autorität von Marx und Engels hin Behauptungen wiederholt, welche bei diesen eine primäre historisch-genetische Produktion und eine direkte Folge ihrer Gesamtleistungsfähigkeit sind, bei ihm selbst aber nur als sekundäre Reproduktion und annähernde Nachahmung ohne eigene neue Leistung auftreten, so können wir leicht verstehen, daß Marx und Engels bei der Plechanowschen Widerspiegelung ihrer Gedanken weit inkonsequenter erscheinen müssen, als sie wirklich waren, namentlich auf philosophischem Gebiete. Gleichzeitig ergibt sich aus der vorstehend geschilderten Entwicklung, daß Marx, obgleich konsequenter als Engels bei seiner theoretischen Stellung in der Erkenntnisfrage, doch bei der praktischen Anwendung seiner Theorien auf das wirkliche Leben in Schrift und anderer Tat manchmal dialektisch entgleisen mußte. Ebenso folgt, daß Engels, welcher die marxistische Bewußtseinstheorie verschiedenemale zu verteidigen hatte und dabei in dialektischer Beziehung nachzuholen suchte, was bei der ursprünglichen Formulierung des historischen Materialismus versäumt worden war, aus Mangel an philosophischer Spezialpraxis und im Drange der augenblicklichen Not nicht mit wenigen Sätzen gut machen konnte, was nur durch eine systematische Darstellung klar erfaßt werden kann. Das wurde nun erst recht ein Unglück für Plechanow, wenn er sich vor der Notwendigkeit sah, die wissenschaftliche Konsequenz der engeren marxistischen Weltdialektik zu vertreten oder die Überlegenheit der engeren marxistischen Erkenntnistheorie ohne philosophische Spezialkenntnisse auf diesem Gebiete gegen Spezialisten zu verteidigen. Glücklicherweise waren diese Spezialisten bisher auf ihrer Seite ebenfalls metaphysisch befangen und tappten im Dunkeln, und insofern hatte Plechanow bei allem Unglück doch wieder etwas Glück. Wenn er nun aber philosophische Spezialisten attackiert,

welche selbst die Plechanowschen Überreste der Metaphysik los geworden sind, dann zeigt sich das »Elend der Philosophie« im historischen Materialismus in seinem ganzen trüben Lichte.

Wer also die Diskussionen zwischen Plechanow und metaphysisch befangenen Erkenntniskritikern in der Erwartung liest, dort eine konsequente Weiterentwicklung der engeren marxistischen Erkenntnistheorie zu finden, wird eine große Enttäuschung erleben. Der Leser solcher Diskussionen wird finden, daß Plechanows Verteidigung stets rein negativ ist und nur soweit den metaphysischen Vorstoß abwehren kann, als er selbst auf den Vorarbeiten von Marx fußt und damit Ungenauigkeiten und Mißdeutungen, wie sie bei den Metaphysikern im Kampfe gegen den historischen Materialismus bisher stets aufgetreten sind, richtigstellen kann. Aber an positiver Leistung fügt er nirgends etwas zur Lösung der Grundfrage der Philosophie hinzu, wodurch diese aus einer Utopie zur Wissenschaft werden könnte.

Typisch für diese erkenntniskritische Unfruchtbarkeit des historischen Materialismus im allgemeinen und Plechanows im besonderen ist seine Diskussion mit dem Neukantianer Konrad Schmidt. Dieser hatte eine Kritik der Plechanowschen »Beiträge« veröffentlicht, in welcher er sagte, daß »die wesentliche Streitfrage des Idealismus und Materialismus von keiner Geschichtsauffassung — — — auch der Marxschen nicht — — — berührt werde. Daß in der wirklichen Welt unserer Anschauung die innere Natur, die kraftbegabte Materie, durchaus als das Primäre und als die eigentliche Substanz sich darstellt, durch welche alles Leben, alles Bewußtsein, aller Geist ersterzeugt wird, darüber kann ein Streit vernünftigerweise überhaupt nicht gut stattfinden. . . . Der philosophische Idealismus setzt, richtig verstanden, erst jenseits dieser landläufigen, durch die Naturwissenschaften gestützten Auffassung mit seinem Probleme ein. Er kann einräumen, daß in der Welt unserer Anschauung allerdings diese Zusammenhänge gelten, aber er betont, daß diese Welt, von der wir sprechen, doch eben die Welt unserer Anschauungen ist . . . . Dem Satze, daß die Natur Voraussetzung der vorstellenden Tätigkeit sei, tritt der Gegensatz gegenüber, daß die Welt unserer Anschauung, daß die Erscheinung, daß also die vorstellende Tätigkeit in einem gewissen Sinne Voraussetzung der äußeren Natur sei . . . . Dieser Standpunkt, der das allgemeine Charakteristikum des philosophischen Idealismus bildet, ist nun, was allerdings der nachkantsche deutsche Idealismus vielfach über-

sieht, für das ganze Gebiet der realen und Sozialwissenschaft durchaus unfruchtbar .... Wirkliche Bedeutung hat jener idealistische Standpunkt nur für die Erkenntniskritik, wie er andererseits ja nur aus einer solchen Kritik, aus Untersuchungen über das Wesen und die Grenzen menschlicher Erkenntnis gewonnen werden konnte.... Eine Überwindung des Idealismus und wirkliche Erneuerung des Materialismus kann daher in keiner Weise auf dem Gebiete der konkreten Natur- und Geschichtswissenschaften vollbracht werden.«

Da haben wir freilich das Elend der Philosophie in ihrer vollendesten Selbstenthüllung! Das Erkenntnisproblem kann nicht durch die Spezialwissenschaften der menschlichen Geschichte oder einzelner Naturgebiete gelöst werden. Sehr richtig. Aber die Lösung der Erkenntnisfrage, nach dem Wesen und den Grenzen unserer Erkenntnis und des Weltalls, die Verwandlung der Erkenntnisphilosophie in eine Wissenschaft, soll für das »ganze Gebiet der realen und Sozialwissenschaften durchaus unfruchtbar« sein? Welchen realen Zweck könnte dann die Beschäftigung mit dem Erkenntnisproblem haben? Wird es nicht für jede andere Wissenschaft von der höchsten realen Bedeutung sein, wenn die Wissenschafter in ihren Spezialzweigen sich bewußt Rechenschaft geben können von den absoluten und relativen Grenzen ihrer Erkenntnis? Wird es nicht erst durch eine für alle Wissenschaften maßgebende universale Erkenntnismethode möglich werden, auf allen Spezialgebieten Erkenntnisse wissenschaftlich festzustellen und mit Vorausbestimmung des Erfolges speziell und universell anzuwenden? Hätte Schmidt recht mit seiner Behauptung, daß eine dialektische Erkenntnis des menschlichen Bewußtseins keine praktisch-nützliche Bedeutung für andere Wissenschaften hat, dann wären die engeren Marxisten in der Tat berechtigt, alle Erkenntniskritik »vernünftiger Weise« abzulehnen, nicht nur als eine rein sekundäre, sondern als eine rein unnütze Beschäftigung.

Das kommt davon, wenn man wie Schmidt erst die engmaterialistische Auffassung, daß »die Materie« das Primäre und »der Geist« das von der Materie erzeugte Sekundäre sei, als über allen Streit erhaben anspricht, und im Handumdrehen aus dieser rein materiellen Welt in eine rein vorgestellte hinüberspringt, welche in »einem gewissen Sinne« die Voraussetzung dieser materialistischen Welt sein soll. Ist »die Materie« das Primäre, und »der Geist« das Sekundäre, dann muß ein logischer Erkenntniskritiker ohne weiteres zugeben, daß das Sekundäre nicht in letzter Instanz

die Voraussetzung des Primären sein, also auch nicht über das Primäre hinausspringen kann. Daß die Welt in der Tat die Welt unserer Vorstellungen ist, und daß wir mit unseren Vorstellungen auf die Welt zurückwirken können und so »in gewissem Sinne« etwas Neues in die Welt bringen, kann dann nur relative Bedeutung haben, aber nichts an der absoluten Grundfrage des Wesens der materiellen Welt ändern, da dann das neu durch die Vorstellung Geschaffene doch nur mit Hilfe und innerhalb des bereits von Ewigkeit bestehenden Primären geschaffen wird. Soll dieses Überspringen in die vorgestellte Welt aber die Grundfrage des Wesens der Welt und des Bewußtseins berühren, dann heißt das die erste Forderung des Materialismus umwerfen, und den Geist zum Primären, die Materie zum Sekundären machen, dann heißt das aus einer Formfrage von relativer Bedeutung innerhalb des Primären wieder eine Wesensfrage zwischen Primärem und Sekundärem machen und seine erste, nach Schmidt überhaupt unbestreitbare, Hypothese vollständig über den Haufen werfen.

Diese engmaterialistische Auffassung ist aber keineswegs so unbestritten, wie sie Schmidt ansieht. Sie wird nicht nur vom dialektischen Materialismus, wie er von Dietzgen weiter entwickelt worden ist, entschieden bestritten, sondern auch von der empiriokritischen Wissenschaft, namentlich auf dem Gebiete der Physik. Nach dieser neuen Auffassung wird weder die »Materie« noch der »Geist« metaphysisch als primär oder sekundär angesprochen, sondern Materie und Geist werden als natürliche, ko-ordinierte und von Uranfang unzertrennlich voneinander auftretende Weltelemente aufgefaßt. Innerhalb dieses Zusammenhanges gibt es nur relativ Primäres und Sekundäres, nicht absolut, und ein Hinausgehen über diesen Zusammenhang mittels »Vorstellung« kann »vernünftigerweise« überhaupt nicht mehr zum Streitpunkte werden. Es kann sich nur noch um das Aufsuchen und Verwenden der wirklichen Zusammenhänge zwischen den Bewußtseinsformen und sonstigen Daseinsformen der relativen Dinge und dem Absoluten für die zusammenfassende philosophische Wissenschaft handeln.

In diesem Zusammenhange kann der Satz, daß die Natur die Voraussetzung der Vorstellung ist, gar nicht mehr grundsätzlich erschüttert werden durch den »Gegensatz«, daß die Vorstellung »in gewissem Sinne« die Voraussetzung der Natur ist, weil dieser »gewisse« Sinn dann nur eine relative Rückwirkung im absoluten Naturwesen und jeder andere »gewisse« Sinn als Unsinn erkannt ist.

Denn wie anders als »Unsinn« kann man es bezeichnen, wenn ein Mann erst erklärt, daß die Materialisten und Idealisten vernünftigerweise gar nicht darüber streiten können, ob »die Materie« das Primäre und »der Geist« das Sekundäre sei, weil »alles Leben, alles Bewußtsein, aller Geist« erst von »der Materie« erzeugt wird, dann aber gegen diese seiner Ansicht nach unbestreitbare Auffassung einwendet, die Welt sei eben doch »die Welt unserer Anschauungen«, und nun mit dem Finger an der Nase pfiffig frägt: Aber was steckt hinter dieser Welt? Nach seiner eigenen Auffassung ist ja die Welt dann nicht nur die Welt der Anschauungen, da »das Primäre«, welches das Bewußtseinsorgan geschaffen hat, doch immer noch da ist, nachdem die »Anschauungen« zustande gekommen sind. Also kann doch weiter nichts da sein als die »Anschauung«, d. h. das mehr oder minder getreue Bild der Welt, und diese natürliche Welt der Dinge, welche den Anschauungen als Urmaterial dient. Und hinter diesen Dingen kann nichts anderes stecken, als der Urzusammenhang des Absoluten, des Universums, weil ja »alles Leben, alles Bewußtsein, aller Geist« aus diesem Zusammenhang hervorgeht, also ohne denselben nicht existieren kann, und nie und nimmer über denselben hinaus kann.

Wenn nach Schmidts Ansicht das Gebiet des Idealismus erst anfängt, wo dieser Weltzusammenhang aufhört, dann hat er allerdings recht, wenn er meint, die Diskussion der philosophischen Spezialfragen des Idealismus führe zu Nichts. Er will aber dennoch den Idealismus überwinden, indem er zurückgeht auf den »skizzierten Grundwiderspruch, aus dem der Idealismus seine Kraft zieht und es versucht, ihn in einer Weise zu lösen, die mit der natürlichen, in der äußeren Natur das voraussetzungslose Reale erblickenden Anschauung übereinstimmt.« Und das soll nach seiner Ansicht der Neukantianismus vollbringen.

Sehen wir nun zu, wie der engere Marxismus, repräsentiert durch Plechanow, und der Neukantianismus, repräsentiert durch Schmidt, an die Lösung des Problems herangehen.

Plechanow antwortete auf Schmidts Kritik zunächst in der »Neuen Zeit« XVII, Bd. I, Nr. 5 (1898—99). Schmidt antwortete auf diese Antikritik in der Nummer 11 desselben Bandes, worauf Plechanow in den Nummern 19 und 20 die Diskussion vorläufig abschloß. Die Redaktion der »Neuen Zeit« bemerkte dazu in einer Fußnote (Nr. 19, S. 589): »Wir schließen damit die Diskussion über dieses Thema, da unsere Raumverhältnisse bei dem augenblick-

lichen Stoffandrang uns nicht gestatten, sie weiter fortzusetzen. Hoffentlich hat sie ihre Aufgabe erfüllt, die von vornherein nicht darin bestehen konnte, ein während des Jahrhunderts von den größten Geistern erörtertes Problem in einer populären Wochenschrift zur Entscheidung zu bringen, sondern nur darin, das Interesse dafür wachzurufen, vorhandene Gegensätze aufzudecken und klarzustellen und ihre Bedeutung für die wissenschaftliche Grundlegung unserer Bewegung erkennen zu lassen.«

Plechanow ging sofort gegen Schmidt vor mit einem eristischen Hauptzwecke als Hintergrund seiner Verteidigung. Dadurch wurde die wissenschaftliche Grundfrage von vornherein den Gegenwartsinteressen untergeordnet, welche Plechanow als Orthodoxer gegen die Revisionisten verfocht. Er wollte nämlich Eduard Bernstein treffen, indem er auf Schmidt losschlug, weil er diesen für den geistigen Urheber der revisionistischen Mauserung Bernsteins hielt.

In seinem ersten Artikel, betitelt »Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels«, faßte Plechanow Schmidts Artikel gleich so auf, als hätte Schmidt durch seine Kritik an dem Plechanowschen Buch nur den historischen Materialismus von Marx und Engels, aber nicht Plechanow selbst angefaßt. Anstatt sich auch selbst zu verteidigen, verteidigte er sich nur hinter dem Rücken von Marx und Engels. Zunächt wies er hin auf die Widersprüche Kants, der in der ersten Ausgabe seiner »Kritik der reinen Vernunft« die Behauptung aufgestellt hatte, daß die »Dinge an sich« für die Menschen unerkennbar seien, ohne sich bewußt zu sein, daß er damit Aussagen machte über Dinge, welche nach seiner eigenen Beweisführung überhaupt nicht in den Gedankenkreis der Menschen fallen konnten. Nicht als ob Plechanow diesen letzten Zusatz machte. Er wies nur auf den Widerspruch hin zwischen Kants Stellung in der ersten und Kants Stellung in der zweiten Auflage seiner »Kritik der reinen Vernunft«. In der zweiten Auflage hatte Kant nach Plechanows Beweisführung seine Ansicht dahin geändert, daß in der Tat die »Dinge an sich« die Urheber unserer Sinneseindrücke wären, daß die Menschen aber diese Dinge an sich nie erkennen könnten, weil sie immer nur die Eindrücke und Vorstellungen, aber nie die Dinge selbst, von denen diese Eindrücke in die Vorstellungen gelangten, im Bewußtsein haben könnten. Und schließlich berief sich Plechanow auf Kants eigene Aussage in den »Prolegomena«, wonach seine Erkenntnistheorie nicht idealistisch, sondern »gerade das Gegenteil davon«, also materialistisch sei.

In diesem Zusammenhange zeigte dann Plechanow, daß die fundamentalen Widersprüche in der Kantschen Theorie zu verschiedenen Schattierungen des modernen Neukantianismus geführt hätten, so daß einige Neukantianer sich unbewußt in Fichtes subjektiven Idealismus verirrt hätten, während andere, welche dem Kantschen Idealismus skeptisch gegenüberständen, aber vom Materialismus auch nichts wissen wollten, wie Konrad Schmidt, eklektisch die eine Theorie mit den Waffen der anderen bekämpfen, aber dabei selbst zu keinem bestimmten Standpunkte kommen. Von einer anderen Richtung des modernen Neukantianismus, welche wie Otto Bauer und Max Adler die Kantsche Erkenntnistheorie und den Kantschen kategorischen Imperativ mit dem historischen Materialismus versöhnen wollen, schwieg Plechanow hier wohlweislich.

Zugleich machte dann Plechanow gegen Schmidt geltend, dieser habe eine verkehrte Auffassung vom Materialismus des 18. Jahrhunderts, verstehe den historischen Materialismus von Marx und Engels nicht, habe selbst Kant einseitig aufgefaßt, und neige reaktionären bürgerlichen anstatt revolutionären proletarischen Ideen zu. Auf die Hauptfrage, nämlich auf eine weltdialektische Theorie der Erkenntnis, und deren Verhältnis zum Neukantianismus aller »Nuancen«, ging Plechanow in diesem Artikel mit keinem Worte ein. Sein ganzes Bestreben ging dahin, Schmidt als konfusen Kopf zu kennzeichnen.

Konrad Schmidt erwiderte darauf, daß er durchaus nicht, wie Plechanow behauptete, Marx und Engels im Namen von Kant bekämpfen wolle, da er sowohl Kant wie Marx und Engels auf philosophischem Gebiete skeptisch gegenüberstehe. Nur sei er der Ansicht, daß die Kantsche Philosophie nicht theoretisch und praktisch von Marx und Engels widerlegt worden sei durch den bloßen Hinweis, daß der Pudding beim Essen erprobt werde, d. h., daß man durch die wirkliche Entwicklung selbst von der Unhaltbarkeit der Kantschen Bewußtseinsphilosophie überzeugt werde.

In der Tat war dies auch einer der Hauptpunkte, den Konrad Schmidt an der Plechanowschen Darstellung bemängelt hatte. Hieß es doch in der Schmidtschen Schrift, daß man durch das Zurückgehen auf die Ökonomie als die höhere Einheit, welche der geschichtlichen Wechselwirkung zugrunde liege, nicht hinter die psychologische Basis der Geschichte kommen könne. Vielmehr seien psychologische Faktoren diese höhere Einheit. »Aber

eine Einheit, die durch dieses Spiel der Wechselwirkungen immer neue Gestalten annimmt .... Dieser Standpunkt leugnet keineswegs, daß den ökonomischen Verhältnissen und Bedürfnissen im Spiel der gesellschaftlichen Wechselwirkungen eine führende Rolle zufällt, aber er bricht prinzipiell mit der unklaren Annahme, als ließen sich aus diesen Verhältnissen und Bedürfnissen die übrigen gesellschaftlichen Lebensbetätigungen restlos deduzieren, als wären die wahren Gründe alles geschichtlichen Geschehens, wenn man dasselbe nur weit genug verfolgt, notwendig ökonomischer Art. Mag eine solche Annahme immerhin monistisch sein, die Wirklichkeit ist nicht in dieser Weise monistisch und auch die Marxsche Geschichtsauffassung bedarf dieser Annahme nicht.«

Das war nun in der Tat eine treffende Ausstellung, zwar nicht an der Geschichtsauffassung von Marx und Engels, wohl aber an derjenigen von Plechanow, nach dessen Ansicht, wie sie in den »Beiträgen« niedergelegt ist, das Denken durch das wirtschaftliche Sein erzeugt wird. Plechanow ging aber auf diese Ausstellung Schmidts in seinem ersten Artikel gar nicht ein. Und doch hätte er Schmidt sehr leicht ad absurdum führen können. Schließt doch Plechanows Auffassung der ökonomischen Verhältnisse auch die geographischen Verhältnisse mit ein. Wie kommt es, daß sich Plechanow diese schöne Gelegenheit, Schmidt eins auszuwischen entgehen ließ? Und noch dazu eine Gelegenheit, welche direkt auf den Kern der Streitfrage zwischen Materialismus und Idealismus losgeht? Sollte Plechanow etwa diese günstige Stellung, durch welche er sich vom gesellschaftlichen auf das kosmische Gebiet begab und das ganze Weltall in seine Ökonomie einschloß, absichtlich preisgegeben haben in dem instinktiven Gefühl, daß er sich dabei auf ein Gebiet begab, über welches der engere Marxismus nichts Bestimmtes zu sagen hat? Sollte unser eristischer Recke dies für einen konsequenten dialektischen Materialisten günstige Stellung für seine eigene schwache Seite erkannt haben, weil weder er noch irgend ein anderer engerer Marxist die relative und absolute Erzeugerin und Bestimmerin des menschlichen Bewußtseins in ihre gesellschaftlichen Zusammenhänge verfolgt hatte? Jedenfalls konnte Plechanow hier die metaphysische neukantianische Stellung von Grund auf erschüttern. Das fiel ihm aber nicht ein. Warum denn nicht?

Schmidt wandte nun ferner ein, daß die Berufung auf die Erfolge der Naturwissenschaften wohl dem Humeschen Skeptizis-

mus gegenüber in gewisser Hinsicht recht haben möge, aber eine Philosophie könne nur philosophisch widerlegt werden. Mit diesem Hinweise verhielt es sich folgendermaßen: Plechanow gab in seinem ersten Artikel zu, daß die Materialisten durch den historischen Materialismus nicht des Studiums der »geistigen Organisation« enthoben seien. »Nein, sicherlich nicht! Aber um unsere ‚geistige Organisation' zu studieren, wenden sie sich an die experimentale Psychologie, welche es nur mit Phänomenen zu tun hat und welche sich zu ihrem Studium der Verfahren bedient, die der Biologie entlehnt sind. Das ist ein sicherer Weg.« (S. 142.)

Nun fehlt aber gerade der experimentalen Psychologie, was auch allen anderen Naturwissenschaften fehlt, nämlich eine dialektische Erkenntnistheorie. Wie undialektisch ein Wundt, ein Häckel, ein Fritz Schultze, ein James, ein Hudson, der Gesellschaftsentwicklung und ihrer Verbindung mit dem Geistesleben gegenüber stehen, weiß jeder mit der modernen Psychologie vertraute Marxist. Und wie wenig Aufschluß selbst die Werke eines Jacques Löb, der den Marxismus wenigstens als Wissenschaft gelten läßt, mit seinem Nachweis relativer Geisteszusammenhänge Aufschluß über das Verhältnis des Seins zum Denken und ihre Grenzen im absoluten Universalzusammenhang geben kann, weiß ein jeder, der seine für die moderne Psychologie grundlegenden Werke über Tropismen studiert hat.

Plechanow weicht also hier der philosophischen Lösung der Erkenntnistheorie einfach aus. Daß diese Frage aber trotz seines Hinweises auf die biologische Experimentalpsychologie doch noch philosophisch gelöst werden muß, selbst nach Plechanows Ansicht, geht aus seinem Rat hervor, daß ich selbst ja die marxistische Erkenntnistheorie ausarbeiten könnte, wenn ich dazu fähig wäre. Mit der experimentalen Psychologie allein wird diese Frage auch nicht gelöst, ebensowenig als mit der bloßen Gesellschaftsdialektik. Da hat Schmidt durchaus recht. Nur hat weder er noch Plechanow etwas Bestimmtes über den Weg zu sagen, auf welchem diese Frage wissenschaftlich gelöst werden muß. Dietzgen existierte damals noch nicht für Plechanow.

Den Hinweis Plechanows auf die Kantschen Widersprüche lehnt Schmidt mit der Bemerkung ab, diese seien keine Inkonsequenzen gegen das Kantsche Prinzip, sondern logische Teile desselben Systems. Soweit sich Plechanow mit Engels gegen den Idealismus wende, habe Kant selbst solchen Idealismus bekämpft.

Wo dennoch anscheinend Widersprüche bei Kant aufträten, seien es nur Wortwidersprüche, welche gegen den Sinn des Kantschen System keine Beweiskraft hätten. Plechanow habe einfach Kant nicht begriffen, sondern ihn anders aufgefaßt, als Kant selbst verstanden sein wollte. Kant halte die »Dinge an sich« ganz getrennt von den menschlichen Vorstellungen, während der Materialismus, wenigstens der konsequente, das Wesen der Dinge für identisch mit dem Wesen der Vorstellungen davon halte.

Auf den Vorwurf, daß er der Bourgeoisie in die Hände arbeite, antwortete Schmidt, die Bourgeoisie sei nicht so »gottverlassen dumm«, durch die Verbreitung Kantscher Ideen der Entwicklung des proletarischen Bewußtseins entgegen zu arbeiten. Was ihn selbst beträfe, so lasse sich dieser Vorwurf gegen ihn nicht aufrecht erhalten, da er ja gerade an der Kantschen Erkenntnistheorie Interesse zeige, welcher ein bürgerlich praktisches Interesse nicht zukommen könne. Gegen Mehring, der sich in seinen »Ästhetischen Streifzügen« auf Plechanows Seite gestellt hatte, sagte Schmidt, daß seine Skepsis gegen Kant nichts mit der Fortentwicklung des hsitorischen Materialismus zu tun habe. Jedenfalls habe ihm der Gedanke fern gelegen, auf diesem Wege zu einer Fortentwicklung des historischen Materialismus über Marx und Engels hinaus zu gelangen.

Damit hatte nun Plechanow leichtes Spiel. In seinem Artikel über» Materialismus oder Kantianismus« erwiderte er: Er habe Kants Aussagen über das »Ding an sich« und dessen Beziehungen zur Erscheinungswelt und zum menschlichen Erkennen ebenso aufgefaßt wie Friedrich Heinrich Jakobi, Gottlob Ernst Schulze, Kants Schüler Reinhold, Friedrich Überweg, Eduard Zeller und J. Erdmann. Die Kritik von Marx und Engels gegen Kant fuße ebenfalls auf dieser Auffassung. Außerdem habe Kant selbst ausdrücklich gegen Fichte erklärt, daß diese Auffassung die richtige sei. Diese Kantsche Auffassung führe zu den absurdesten Widersprüchen, wie er, Plechanow, in Übereinstimmung mit Marx und Engels, und vor ihnen schon Jakobi und Schulze, nachgewiesen hätten.

Schmidts Definition vom Materialismus im allgemeinen und von historischen Materialismus im besonderen sei nicht zutreffend. Dies belegte Plechanow mit Zitaten aus Holbach, Helvetius und Priestley, welche zeigten, daß diese das Wesen der Dinge als nicht identisch mit dem Wesen ihrer Vorstellungen von denselben aufgefaßt hätten.

Konrad Schmidts Verteidigung, daß die Bourgeoisie keinen

Gebrauch von Kants Philosophie machen könne gegen das Proletariat, widerlegte Plechanow mit dem Hinweis auf Kant und Reinhold, welche diese Philosophie angepriesen hätten als ein Mittel, um das Wissen durch den Glauben zu bekämpfen.

Wo blieb aber in diesem Duell nun die Hauptfrage? Konrad Schmidt hatte sie aufgeworfen, ihr aber keine praktische Bedeutung zugeschrieben, und im übrigen stumm wie eine Auster den Mund darüber gehalten. Plechanow schien von Anfang an nichts von der Existenz dieser Hauptfrage der Philosophie zu wissen, und als er unversehens mitten im Text doch darauf stieß, warf er sie schleunigst wie eine heiße Kartoffel der experimentalen Psychologie in den Schoß. Die Hauptfrage blieb also auch hier wieder offen.

Natürlich stehen wir Dietzgenianer als konsequente dialektische Materialisten insofern auf Plechanows Seite in dieser Diskussion, als wir den Eklektizismus bekämpfen, wie er dort von Konrad Schmidt vertreten wird. Auch wollen wir nicht auf Kant zurückmarschieren in dem Sinne, daß wir bei ihm allein finden wollen, was zur weiteren Ausarbeitung des historischen Materialismus von Marx und Engels in ihrem eigenen Sinne dienlich wäre. Doch stimmen wir andererseits Konrad Schmidt zu, wenn er den bloßen Hinweis von Marx und Engels auf die Lebenspraxis ohne philosophische Tätigkeit für eine ungenügende Widerlegung der kantschen Philosophie hält, da wir einen solchen Hinweis überhaupt für eine ungenügende Widerlegung aller bisherigen Philosophie ansehen. Denn gerade auf dem von Kant bearbeiteten Gebiete der Erkenntnistheorie sind Marx und Engels nicht zur Praxis gekommen. Da aber die Praxis der Philosophie nach der eigenen Aussage von Marx selbst theoretisch ist, so blieb die metaphysisch verwirrte Erkenntnistheorie zu überwinden. Zwar haben Marx und Engels die gesellschaftlichen Zusammenhänge des menschlichen Bewußtseins in großen Umrissen praktisch-überzeugend dargelegt. Aber damit war der absolute und relative Zusammenhang des menschlichen Bewußtseins im Universalzusammenhang nicht erschöpfend praktisch dargetan. Allerdings entstellt Schmidt den Sachverhalt, wenn er behauptet, Marx und Engels seien dieser philosophischen Aufgabe aus dem Wege gegangen. Denn einmal haben sie durch die Aufdeckung der historisch-gesellschaftlichen Zusammenhänge des menschlichen Bewußtseins einen erheblichen Teil dieser Aufgabe gelöst und damit einen bahnbrechenden Beitrag zur Widerlegung der Kantschen Philosophie geliefert. An-

dererseits haben sie dieses Problem auch auf dem speziell philosophischen Gebiete der Erkenntniskritik und Weltdialektik wenigstens in seinen groben Umrissen angedeutet, und wenigstens Marx hat sich mit der Absicht getragen, auch diesen Teil der Aufgabe erschöpfend praktisch durchzuführen. Wenn er diese Absicht nicht ausführte, so wollte er dieser Aufgabe nicht ausweichen, sondern wurde nur durch die Verhältnisse gezwungen, anderen Aufgaben zuerst seine Aufmerksamkeit zu schenken.

Wir stehen nun freilich heute vor der Tatsache, daß weder Marx noch Engels noch andere engere Marxisten die philosophische Hauptaufgabe gelöst haben. Wo sich Plechanow wider Willen mit dieser Frage hat beschäftigen müssen, wie im vorliegenden Falle und bei Dietzgen, hat er nur bewiesen, wie sehr diese Lösung dem engeren Marxismus fehlt.

Der Schritt, welcher nach Schmidts Ansicht zur Lösung dieser Frage und zum Siege des Materialismus nötig ist, und dessen Notwendigkeit selbst Plechanow widerstrebend zugesteht, ist von Josef Dietzgen gemacht worden. Und damit ist die Kantsche, wie auch jede andere Metaphysik, völlig aufs Haupt geschlagen. Eine kurze aber in diesem Punkte hoffentlich überzeugende Darstellung der Dietzgenschen Weltdialektik wird im dritten Teile dieses Werkes erfolgen. Hier wollen wir die Artikel Schmidts und Plechanows noch etwas näher untersuchen, um sowohl den Verfassern, wie auch den Lesern derselben klar zu machen, daß die Dietzgensche Dialektik mit den von unseren beiden Geisteskämpfern so vorsichtig und erfolglos behandelten Fragen fertig wird. Wenn ich dabei einzelne Stellen jener Artikel hervorhebe, so zerreiße ich dabei doch nicht den Gesamtzusammenhang, sondern hebe nur typische Gedankenstationen in diesem Zusammenhange hervor.

Zunächst widerspricht sich Plechanow in diesen Artikeln wieder selbst. Und zwar finden sich Widersprüche nicht nur innerhalb dieser Artikel, sondern gewisse Stellen derselben widersprechen auch manchen von ihm in seiner Kritik an Dietzgen aufgestellten Behauptungen.

So heißt es einmal auf Seite 136, daß das Erkennen der Beziehungen der Dinge an sich zu unserem Wahrnehmungsvermögen und unter sich keine »unmittelbare« Erkenntnis sei, ein anderes Mal, auf Seite 139, daß unsere Erkenntnis der Erscheinungen der Außenwelt, wie Kant sie auffaßt, »ebenso unmittelbar ist, wie unsere Erkenntnis der Erscheinungen, welche sich auf unser Ich

beziehen«. Gleich darauf heißt es, daß Kant sich niemals gefragt habe, ob wir eine unmittelbare Kenntnis dieser Dinge besitzen, da nach ihm eine unmittelbare Erkenntnis eine solche sei, »die unabhängig ist von der Wirkung der Dinge an sich auf uns, und er wußte sehr gut, daß eine solche Erkenntnis unmöglich ist«. Aber ein großer Teil der Ausführungen Plechanows ist gerade dem Nachweis gewidmet, daß Kant sich in diesem Punkte widersprach, also nicht genau wußte, ob eine unmittelbare Erkenntnis möglich ist. Plechanow gebraucht hier einmal das Wort »unmittelbar« in verschiedenen Bedeutungen, ohne in jedem Falle klar zu sagen, welchen Sinn er hinein legt, und widerspricht außerdem dem Hauptteile seiner Beweisführung, welche darauf hinausgeht, daß Kants System in diesem Punkte auf Widersprüchen aufgebaut ist. Er bleibt aber nicht konsequent bei diesem Beweis, weil er sich Schmidt gegenüber auf Kant beruft, während er Schmidts Berufung auf Kant mit dem Hinweise auf Kant selbst widerlegen will. Wenn aber Kant selbst nicht bei seiner eigenen Aussage blieb, also selbst nicht wußte, was er wollte, dann ist Schmidts Berufung auf den Sinn der Kantschen Philosophie ebenso viel oder so wenig wert wie Plechanows Berufung auf Kants eigene Auslegung, weil es sich dabei eben um die Frage handelt, welcher Kant der richtige ist. Und die Antwort darauf ist, daß der richtige Kant sich selbst widersprach. Plechanow beweist also bei dieser Polemik wie gewöhnlich, daß das engmarxistische Denken bei dem Nachweis anti-dialektischer Widersprüche selbst noch in der Wildnis der undialektischen Logik umherirrt. Diese undialektische engmarxistische Logik reicht aber auch über diese Artikel hinaus. So bekennt Plechanow auf Seite 134: »Also, "The proof of the pudding is in the eating" — — — der Pudding wird erprobt beim Essen, dies ist das Hauptargument, das einer der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus (Engels) Kants Lehre und dem Agnostizismus überhaupt entgegengestellt. Marx bediente sich schon 1845 der nämlichen Beweisführung, als er sagte, ‚die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage'.«

Erstens haben wir aber gesehen, daß Marx an einer anderen Stelle diese Frage für eine theoretische und praktische hielt. Zweitens habe ich gerade wiederholt betont, daß eben dies das Hauptargument der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus zum Beweise der Einheit und Wirklichkeit von Denken und

Sein war. Drittens handelt es sich eben um die Frage, wodurch in letzter Instanz diese Frage gelöst werden kann, ob durch die Praxis des Denkens, oder durch die Praxis des Seins, wobei wir natürlich gern zugeben, daß das Denken erst sein muß, ehe es etwas beweisen kann. Ebenso muß aber auch das Sein erst sein, ehe man etwas damit beweisen kann. Und die Frage bleibt also, welches gibt in der Erkenntnistheorie den Ausschlag? Wir lehnen es ab, die bloße Betonung des praktischen Seins, ohne Lösung durch praktisches Denken, als eine wissenschaftliche Bewältigung des Erkenntnisproblems anzusehen. Wir nennen daher den Hinweis auf die bloße Lebenspraxis, ohne genaue Bezeichnung des praktischen Gebiets und ohne Zulassung des philosophischen Denkens, eine Tautologie, eine praktische Ontologie.

Schmidt geht in diesem Punkte mit uns, indem er ebenfalls sagt, der bloße Hinweis auf die Tat sei keine philosophische Überwindung der Kantschen Metaphysik. Aber er hat selbst nichts Positives zu dieser negativen Kritik hinzuzufügen, sondern begnügt sich mit der Skespis gegen Marx, Engels und Kant und läßt es bewenden bei der Angabe des Ausgangspunktes, bei welchem das Erkenntnisproblem wieder im Sinne des konsequenten Materialismus angegriffen werden soll. Dazu will er auf Kant zurückgehen, doch soll die Lösung dieses Problems auf diesem Wege keine Weiterentwicklung des historischen Materialismus im Sinne von Marx und Engels werden, weil nach seiner Ansicht der ökonomische Materialismus mit dem philosophischen nichts zu tun hat. Das heißt, der historische Materialismus soll mit dem Erkenntnisproblem nichts zu tun haben; für Schmidt ist also das erkenntniskritische Element des historischen Materialismus überhaupt nicht vorhanden.

Plechanow gesteht ferner in diesen Artikeln: »Nach Engels ist also der Materialismus nur eine Lehre, welche die Natur als das Ursprüngliche gegenüber dem Geist betrachtet.« (S. 142.) Er zitiert verschiedene Materialisten des 18. Jahrhunderts, um zu beweisen, daß diese Auffassung von Engels zutreffend ist. Wir begrüßen dieses Bekenntnis Plechanows mit Vergnügen, geben gern zu, daß es eine zutreffende Charakterisierung des metaphysischen Materialismus ist, und erinnern ihn daran, daß er in seiner Dietzgenkritik dieselbe Auffassung unzutreffend findet, wenn sie von Dietzgen vertreten wird, und wenn dieser zeigt, daß sein dialektischer Materialismus diese einseitige Auffassung des Verhältnisses zwischen

Welt und Bewußtsein nicht teilt. Diese metaphysische Auffassung ist aber auch noch diejenige des engeren Marxismus, namentlich diejenige Plechanows.

Plechanow hebt hier diese zugestandene Einseitigkeit der metaphysischen Materialisten selbst hervor, weil er beweisen will, daß Konrad Schmidt eine ganz falsche Auffassung vom Materialismus im allgemeinen hat, wenn er behauptet: »Nun ist das Problem, mit dem die Kantsche Philosophie sich beschäftigt, die Erfahrung selbst, deren allgemeine Bedingungen, soweit dieselben überhaupt der Untersuchung zugänglich sind, Kant in seiner Zergliederung des menschlichen Bewußtseins nachzuweisen sucht. Wenn also bei dem phänomenalistischen Standpunkt Kants alle Erfahrung sich freilich in einem Ablauf von Erscheinungen auflöst, so doch in einen gesetzmäßig geregelten und in seiner Gesetzmäßigkeit dem wissenschaftlichen Geiste durchaus erkennbaren Ablauf. Soweit stimmt seine Auffassung mit der Auffassung wenigstens derjenigen Materialisten überein, die es sich klar gemacht, das die Gegenstände, die uns, d. h. unserem Bewußtsein gegeben sind, unmittelbar gar nichts anderes als Gegenstände unseres Bewußtseins, das heißt als Phänomene sein können. Der Unterschied setzt erst bei der weiteren Frage ein, welches das Wesen sei, daß diesen Erscheinungen korrespondiere? Die Materialisten müssen behaupten, daß dieses Wesen im letzten Grunde mit den Erscheinungen wesensgleich sei. Die allgemeinsten Bestimmungen, die unsere Sinne, oder vielmehr der den Sinneseindruck verarbeitende Verstand als die Grundlage der uns gegebenen Erscheinungen anzusehen genötigt ist, vor allem Raum und Zeit und die in ihnen bewegte Materie, gelten dem Materialisten als eine von der Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseins ganz unabhängige, an und für sich seiende Realität. Materialismus ist also Identitätsphilosophie, weil er, auch da, wo er auf den begrifflichen Unterschied des im Bewußtsein Gegebenen und des an sich Seienden reflektiert und so die Grenzen des naiven Realismus überschreitet, das ‚an sich Seiende', das ‚Ding an sich' durch Analyse der Erscheinungen bestimmen zu können meint; weil er prinzipiell das letzte, erreichbare Resultat der Naturwissenschaft als adäquaten oder annähernden Ausdruck des ‚an sich Seienden', des letzten Realen betrachtet.« (S. 325—326.)

Allerdings gestehen wir Dietzgenianer gern zu, daß ein konsequenter dialektischer Materialist in dem von Schmidt ange-

gebenen Sinne ein »Identitätsphilosoph« sein muß. Wir behaupten und beweisen in der Tat, daß das menschliche Bewußtsein durch Analyse der Erscheinungen zu einem annähernd richtigen Bilde des »letzten Realen«, nämlich des natürlichen Universalzusammenhanges kommt, daß dieses letzte Reale desselben Wesens ist wie die relativen Dinge, aus denen es besteht, und daß das menschliche Bewußtsein dasselbe Wesen mit diesem Universum teilt. Auch bekennen wir freudig, daß wir nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre bildlichen Erscheinungen im Kopfe haben, demonstrieren aber andererseits, daß diese Dinge auch neben unserem Kopfe und dessen Bildern davon fortexistieren, indem wir sie mit Hilfe unseres Körpers verarbeiten. Wir wissen sogar, daß der Universalzusammenhang noch fortexistiert, nachdem unser Kopf vermodert und unser Bewußtsein dahin ist, denn wir sehen fortwährend, wie individuelle Köpfe samt ihrem Bewußtsein verschwinden, während der Universalzusammenhang fortdauert, und wir wissen mit Hilfe der Naturwissenschaft, daß es schon einen Universalzusammenhang mit den gleichen absoluten Wesen gegeben hat, als es noch gar kein menschliches Bewußtsein gab. Und wenn sich alle Menschen gegenseitig an einem Tage totschlagen würden und der letzte Überlebende sich selbst totschlüge, so würde unsere Erde mit ihren außermenschlichen Dingen doch immer noch im Universum da sein. Das alles wollen wir nicht nur zugeben, sondern sogar in allen möglichen Einzelheiten weiter ausarbeiten. Und da Schmidt nun unsere Stellung klar erkennt, bitte ich ihn, uns zu sagen, was er wissenschaftlich und philosophisch dagegen vorbringen will, wodurch der Neukantismus als eine Weiterentwicklung des Erkenntnisproblems auftreten könnte.

Auch bitte ich ihn uns deutlich zu sagen, wieso unsere Auffassung des Erkenntnisproblems für den historischen Materialismus als Gesellschaftsdialektik keine Bedeutung haben kann.

Plechanow weicht auch hier den Konsequenzen der materialistischen Dialektik wieder aus. Zunächst wendet er sich gegen etwas sehr Unwesentliches, nämlich gegen den schwerfälligen und tautologischen Stil Schmidts. »Wir Materialisten müssen behaupten, daß das Wesen wesensgleich sei. Warum müssen wir etwas behaupten, was ebenso abgeschmackt seiner Form als seinem Wesen nach ist.« (S. 626.)

Aber der Sinn der Schmidtschen Aussagen, lieber Plechanow, der ist doch klar genug im Zusammenhange: Er ist offenbar:

die Materialisten müssen behaupten, daß das Wesen der Erscheinungen dasselbe ist, wie das Wesen der Dinge an sich, und daß dies auch das Wesen des menschlichen Bewußtseins ist. Plechanow führt in seiner Antwort die verschwommene Ausdrucksweise Schmidts auf ihre absurdeste Konsequenz hinaus, ganz nach dem Vorbilde von Engels, der es auch liebte, seine Gegner auf diese Weise zu drangsalieren. Das ist zwar stilistisch unterhaltend, fügt aber dem positiven Beweise nichts wesentliches hinzu. Man könnte auch bei Plechanow eine Blumenlese stilistischer Absurdidäten finden, ohne damit dem Kerne der Streitfragen näher zu kommen. Plechanow bleibt eben seinen engeren marxistischen Meistern selbst im Stile der Polemik »wesensgleich«.

Nach dieser stilistischen Kurzweil verwahrt sich Plechanow gegen die Auffassung, daß die Materialisten allgemein das Wesen der Dinge durch Analyse der Erscheinungen bestimmen zu können glaubten. Zu diesem Zwecke zitiert er erst die folgenden Stellen aus dem »Systeme de la Nature«, dem sogenannten Gesetzbuch des Materialismus: »Wenn wir von allen Substanzen, die unsere Sinne affizieren, nur die Wirkungen kennen, die sie auf uns ausüben, nach denen wir ihnen Eigenschaften zuschreiben, so sind wenigstens diese Eigenschaften etwas und lassen deutliche Ideen in uns entstehen. Die oberflächlichen oder irgendwelche Erkenntnisse, welche unsere Sinne uns liefern, sind die einzigen, welche wir haben können; wie wir nun einmal gebildet sind, finden wir uns gezwungen, uns mit ihnen zu begnügen . . . Wir kennen seinem Wesen nach kein Ding, wenn wir unter dem Worte Wesen das verstehen, was die Natur ausmacht, die ihm eigentümlich ist. Wir kennen die Materie nur durch die Eindrücke, Vorstellungen und Ideen, die sie in uns hervorruft. Hiernach urteilen wir, gut oder schlecht, je nach der besonderen Beschaffenheit unserer Organe . . . Der Mensch ist das Werk der Natur, er existiert in der Natur, er ist ihren Gesetzen unterworfen, er kann sich davon nicht befreien, er kann nicht einmal durch den Gedanken sich aus ihr entfernen. Vergebens will sich sein Geist jenseits der Grenzen der sichtbaren Welt schwingen, er ist immer gezwungen, hierher zurückzukehren.«

Auf ähnliche Zitate hatte Konrad Schmidt schon geantwortet: »Soweit also unter Materialismus nichts anderes verstanden wird, als das Bestreben, überall die kausalen Verknüpfungen der Naturerscheinungen und die Bedingtheit der seelischen durch körperliche

Erscheinungen nachzuweisen, steht ein solcher ‚Materialismus' durchaus in keinem Widerspruch zur theoretischen Philosophie Kants, sondern proklamiert ein Ziel, das auf dem Boden dieser Philosophie durchaus verständlich, ja notwendig erscheint. Der Gegensatz kommt erst heraus, wenn dieser sich so nennende ‚Materialismus' zum konsequenten, d. h. metaphysischen oder vielmehr metaphänomenalistischen Materialismus wird, wenn er die Elemente der Erscheinungen als ‚Dinge an sich' erklärt.«

Aber daß Kants Vernunftkritik, soweit sie »reine Vernunft«, das heißt wissenschaftliche Vernunft war, sich selbst als das Gegenteil von idealistisch ausgab, hatte Plechanow ja schon aus Kants eigenem Munde nachgewiesen, wenn überhaupt aus dem Munde eines sich selbst widersprechenden Denkers irgend etwas anderes als seine Widersprüche nachgewiesen werden kann. Darin bestand also gar keine Meinungsverschiedenheit zwischen Plechanow und Schmidt. Was sollte dabei für den Kern der Hauptfrage herauskommen, daß sie sich Punkte, in denen sie beide übereinstimmten, gegenseitig wie einen Ball zuwarfen?

Der eine Differenzpunkt zwischen beiden war vielmehr der, daß Schmidt behauptete, Kant trenne konsequent die »Dinge an sich« von ihren Erscheinungen und von den Einwirkungen dieser Erscheinungen auf unsere Sinne und unser Erkenntnisvermögen. Das bestritt Plechanow mit Recht durch Hinweis auf die Widersprüche Kants; der andere Differenzpunkt war, daß nach Konrad Schmidt der Materialismus, oder wenigstens der konsequente Materialismus, das Wesen der Dinge an sich als identisch mit dem Wesen ihrer Erscheinungen betrachten muß. Das bestritt Plechanow unter Hinweis auf die metaphysischen Materialisten.

Aber waren diese Materialisten konsequent materialistisch, wenn sie metaphysisch waren? Und daß sie metaphysisch beschränkt waren, stand für die Väter des wissenschaftlichen Sozialismus außer Frage. Für Plechanow auch, solange er nicht mit irgend jemandem in eine eristische Polemik geriet, in der es sich darum handelt, recht zu behalten, ob man recht hat oder nicht. Wenn die Begründer des Marxismus und Plechanow aber die metaphysische Naturauffassung und Erkenntniskritik dieser Materialisten konsequent ablehnen, müssen sie sich dann nicht zur »Identitätsphilosophie« im Sinne von Schmidts Definition bekennen? Warum schleicht denn Plechanow um eine gerade Beantwortung dieser Frage herum?

In diesen Artikeln aber sind die metaphysischen Materialisten nach Plechanows Ansicht keine Metaphysiker. Erstens behauptet er, daß Holbach, Helvetius, Diderot etc., sich nicht mit Metaphysik befaßten, weil Metaphysik die »Wissenschaft des Absoluten« sei, der Materialismus aber sich nicht mit dem Absoluten, sondern mit der Natur befasse. Also ist die Natur nicht das Absolute? Und wer sich inkonsequent mechanisch, ohne Idee von dialektischer Entwicklung mit der Natur befaßt, ist kein Metaphysiker? In seinen »Beiträgen« hat uns aber Plechanow bekanntlich eine andere Definition von einem Metaphysiker gegeben. Dort ist es nicht der Gegenstand, sondern die Methode, welche den Metaphysiker kennzeichnet. Was ist demnach der Unterschied zwischen einem Metaphysiker, der sich mit dem Absoluten, und einem Metaphysiker, der sich mit irgend einem Gegenstand mittels mechanischer Einerseits-Andererseits-Dialektik, ohne Versöhnung durch ein »Höheres Drittes« beschäftigt? Und was hat ein solcher Unterschied mit der Hauptfrage der Philosophie zu tun, welche Schmidt hier aufwirft? Und wodurch unterscheidet sich das Wesen der Metaphysik von dem Wesen der Metaphysiker? Und wie reimt sich der Gegenstand der Metaphysik mit der Methode der Metaphysiker zusammen? Diese Punkte gehören gerade in eine dialektische Diskussion hinein. Und welches ist der Unterschied zwischen der Natur und dem Absoluten? Und welches soll die Spitze dieser Plechanowschen Gedankenqual gegen Schmidts Haupteinwand sein? Alles das bleibt unaufgeklärt bei Plechanow?

Über einen Punkt aber klärt Plechanow seinen Gegner Schmidt eingehend auf. Nach Plechanow war nämlich die »Natur« der metaphysischen Materialisten kein metaphysischer Begriff. Wer sich nun erinnert, welche drolligen Kunststücke diese Materialisten mit ihrer »Natur« zu vollbringen suchten, nach den Darlegungen eines gewissen Plechanow in den »Beiträgen«, wo gezeigt wird, daß dieser Natur die Metaphysik aus allen Taschen hervorguckt, der muß sich unwillkürlich fragen: ist das derselbe Plechanow, welcher hier Schmidt belehrt, daß jene Materialisten keine Metaphysiker waren? Wären wir selbst Metaphysiker, so könnten wir vielleicht an der Identität dieser beiden Plechanows zweifeln. Aber da wir dialektisch forschend statt eristisch metaphyselnd vorgehen, kommen wir zu dem unabweisbaren Schluß, daß dieser Dr. Jekyll — und — Mr. Hyde des engeren Marxismus ein und derselbe Plechanow ist,

der seine Wissenschaft nur jenen Umständen den Gegenwartsinteressen anpaßt, die er nach verschiedenen Richtungen verficht.

Also diesmal sind die metaphysischen Materialisten keine Metaphysiker. Im Gegenteil, Plechanow belehrt Schmidt, nach Kant sei die Natur »das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist«. Aber diese allgemeinen Gesetze, sagt Plechanow, werden nach Kant nicht von der Natur dem Verstande vorgeschrieben, sondern umgekehrt, der Verstand schreibt der Natur die allgemeinen Gesetze vor. Nach dieser Berufung auf einen Denker, dessen widerspruchsvolle Unzuverlässigkeit er selbst eben bloßgestellt hatte, heißt es dann weiter, dies sei keineswegs die materialistische Theorie der Erfahrung. Nach Plechanow sieht diese materialistische Theorie in der Natur vielmehr vor allem einen »Inbegriff von Erscheinungen«. Dann sieht sie aber noch mehr. »Aber da die Dinge an sich die Bedingung der Erscheinung sind, oder mit anderen Worten, da die Erscheinung durch die Aktion des Objekts auf das Subjekt hervorgerufen wird, so sind wir gezwungen, anzuerkennen, daß die Gesetze der Natur nicht bloß einen subjektiven, sondern auch einen objektiven Wert besitzen, oder mit anderen Worten, daß der Zusammenhang der Ideen im Subjekt dem Zusammenhang der Dinge außer ihm korrespondiert.« (S. 629.)

Dazu wollen wir nur nebenbei bemerken, daß der Zusammenhang der Dinge keineswegs immer dem Zusammenhang der Ideen im Subjekt Plechanow entspricht. Aber einerlei. Ist das etwa eine Identitätsphilosophie, wie Konrad Schmidt meint? Durchaus nicht, sagt Plechanow. Wenn auch der subjektive Ideenzusammenhang dem objektiven Naturzusammenhang entsprechen muß, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß die objektive Erscheinung auch das wahre Wesen des Objektes widerspiegelt. Und nun zitiert Plechanow das Beispiel Spencers von den verschiedenen Schatten, welche ein verschieden gestellter Kubus auf einen Zylinder wirft, und welche die wirkliche Gestalt, das wirkliche Wesen des Kubus, nicht enthülle, obgleich sie Erscheinungen sind, die vom Kubus ausgehen. Damit ist dann Plechanows Beweis, daß der Materialismus keine Identitätsphilosophie und keine Metaphysik ist, beendet. Was noch nachfolgt, ist persönliche Polemik und sucht zu beweisen, daß Konrad Schmidt, und mit ihm Eduard Bernstein, in der Tat durch ihr »Zurück auf Kant« der Bourgeoisie in die Hände arbeiten.

Mit Spencer will sich Plechanow in diesen Artikeln nicht auseinandersetzen. Er begnügt sich mit der verschwommenen Be-

merkung, daß ihm der Mangel an Raum nicht erlaubt, den Unterschied zwischen dem Materialismus Spencers und »reformierten Realismus« zu untersuchen. »Alles, was ich im Rahmen dieses Artikels sagen kann — — — und das genügt für meine Zwecke — — — ist folgendes: Spencers Theorie der Erkenntnis, in den Grenzen innerhalb deren ich mich ihrer bediene, um den materialistischen Standpunkt zu verteidigen und zu erklären, ist nur eine Fortentwicklung der Ideen der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts.« (S. 630.)

Aber lieber Plechanow, es handelt sich hier nicht um Spencer, auch nicht um den Materialismuß, noch nicht einmal um den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Was Sie verteidigen und erklären sollten, war der historische Materialismus und dessen Erkenntnistheorie. Sie sagen zwar ausdrücklich am Schlusse Ihres letzten Artikels, daß Sie den historischen Materialismus verteidigen. Aber mit Ihrer Beweisführung in diesen Artikeln verteidigen Sie alles andere, nur nicht diese Hauptpunkte der Streitfrage. Was Sie uns namentlich klar und deutlich sagen sollten, war, ob Marx, Engels und Sie selbst »Identitätsphilosophen« sind. Wenn Sie nun anstatt sich in persönliche Reflektionen über Schmidt und Bernstein zu stürzen, den Ihnen zu Gebote stehenden Raum lieber dazu benutzt hätten, uns über diese Hauptpunkte, die Schmidt zuerst aufgeworfen hatte, aufzuklären, wären dann Ihre Artikel nicht viel wertvoller gewesen, als sie es jetzt sind?

Denn der Kern der Ausstellungen Schmidts war, daß Marx und Engels und überhaupt der historische Materialismus den erkenntnistheoretischen Idealismus nicht dadurch überwunden hätten, daß sie die Widersprüche zwischen Denkern und Sein durch das Dritte Höhere, nämlich die Gesellschaftsdialektik, zusammengefaßt hätten. Statt nun zu beweisen, daß die Altmeister des engeren Marxismus doch diese Besiegung des Idealismus vollbracht haben, wiederholen Sie, lieber Plechanow, erstens den Hinweis Ihrer Meister auf die Praxis, was weder Schmidt noch uns genügt; zweitens werfen Sie sich darauf, zu beweisen, daß Konrad Schmidt eine falsche Auffassung vom Materialismus hatte, wenn er jeden konsequenten Materialismus als Identitätsphilosophie anspricht. Das mochte immerhin ein Irrtum von Schmidt sein, traf aber nicht den Kern seiner Ausstellung, welche trotz alledem wesentlich richtig sein kann, und in der Tat ist. Drittens suchen Sie zu beweisen, daß Schmidt und Bernstein für die Bourgeoisie arbeiten. Wenn sie es auch wirklich täten, so

braucht sie das keineswegs zu hindern, einen Mangel in der engeren marxistischen Erkenntnistheorie zu entdecken, und es würde Sie, lieber Plechanow, durchaus nicht von der Pflicht entbinden, die engmarxistische Erkenntnistheorie sachlich zu verteidigen. Viertens beendigen Sie den sachlichen Teil Ihrer Beweisführung mit einer Illustration aus einem bürgerlichen Theoretiker, welcher ebensowenig wie Kant, oder wie Sie selbst, das Erkenntnisproblem dialektisch gelöst hat. Die Art und Weise aber, wie Sie diese Illustration behandeln, entlarvt Sie sofort als schlauen Eristiker und verworrenen Metaphysiker. Denn erstens ist das Wesen des Kubus, von welchem Sie und Spencer sprechen, ein ganz anderes als das Wesen des Absoluten, von welchem Konrad Schmidt spricht. Mit Ihrer Spencerschen Illustration können Sie weiter gar nichts beweisen, als daß relative Zusammenhänge innerhalb des absoluten Universalzusammenhanges nicht klar erfaßt werden können, wenn man sie nur einseitig, nach einem Teil ihrer Erscheinungen, also metaphysisch, beurteilt. Würden Sie den Kubus mit Händen greifen, statt sich bloß nach dem Schatten zu richten, so würden sie das wahre Wesen des Kubus, von welchem Sie sprechen, sehr schnell entdecken, und zwar auch ohne seinen Schatten. Wenn sich auch einzelne Dinge verzerrt zeigen, so lange man sie nur nach unvollständigem Material beurteilt, so zeigt sich ihre ganze Natur doch sehr deutlich bei allseitiger Analyse in ihren relativen und absoluten Zusammenhängen. Und dabei ergibt sich sowohl Ihr Kubus als Kubus, in seinem relativen Wesen, wie auch sein Wesen als ein Teil der Allnatur, also sein absolutes Wesen. Und dann zeigt sich, daß sein relatives Wesen und sein absolutes Wesen im Wesen identisch sind, weil das Relative ein Teil des absoluten Ganzen ist. Darüber hilft alle belletristische Spaßmacherei über die Wesensgleichheit des Wesens nicht hinweg. Eben über dieses Rätsel und die Stellung des historischen Materialismus zu demselben sollten Sie Schmidt aufklären. Zweitens mußten Sie als dialektischer Materialist von vorneherein wissen, daß das Spencersche Beispiel faul war, denn diese Art der Weiterentwicklung des französischen Materialismus haben Marx und Engels nicht mitgemacht, selbst nicht in den Grenzen, innerhalb deren sie sich derselben bedienen. Mit dieser Spencerschen Weiterentwicklung der metaphysischen Erkenntnistheorie beweisen Sie nur eins von zwei Dingen, entweder Sie bilden sich ein, daß Sie damit einen schlagenden Beweis gegen die Kantsche Erkenntnistheorie ins Feld

führen, und dann stehen Sie nicht auf der Erkenntnishöhe des historischen Materialismus; oder, Sie wissen, daß Sie mit diesem relativen Wesensbeispiel keinen absoluten Wesensbeweis führen können, und dann suchen Sie Schmidt mit einem Taschenspielerkunststück aus dem Felde zu schlagen. Sie können der Öffentlichkeit selbst erklären, welches Horn dieses Dilemmas Sie am liebsten anfassen. Wollen Sie aber das ganze Dilemma von sich weisen, dann lassen Sie damit auch den wesentlichsten Teil Ihrer Beweisführung gegen Schmidt fallen. Und dann hätten Sie weiser, ehrlicher und wissenschaftlicher gehandelt, wenn Sie offen heraus erklärt hätten, was Sie in Ihren philosophischen Arbeiten auf mehreren hundert Seiten zu verstecken suchen, was aber doch aus jeder Zeile derselben verräterisch hervorguckt, nämlich die Wahrheit: Sie verzichten darauf, den historischen Materialismus philosophisch-wissenschaftlich zu begründen. Und weil diese Wahrheit in der Tat das Alpha und Omega Ihrer praktischen Betätigung auf philosophischem Gebiete ist, sollten Sie konsequent genug sein, uns zu verschonen mit Ihren Hinweisen auf die »prächtige Materialistische Literatur des 18. Jahrhunderts«, sollten uns die nutzlose Qual ersparen, aus Hunderten von Seiten heraus zu suchen, was sich in einem Satze klar ausdrücken läßt, sollten Ihre eristischen Kreuzzüge gegen philosophische Spezialisten aller Schattierungen einstellen, und sich beschränken auf das Studium und die Vertretung desjenigen Gebietes, welches für Sie das »Dritte, Höhere« ist, nämlich die ökonomische Situation der Länder und Völker.

Da Sie aber nicht konsequent genug sind, so zu handeln, und auch nicht konsequent in dieser Frage sein können, weil Ihnen eben die dialektische Logik fehlt, so sind Sie kein konsequenter dialektischer Materialist, und noch weniger ein konsequenter Naturmonist, sondern ein unklarer Metaphysiker und halber Dualist. Ein Philosoph, welcher der Frage nach dem Verhältnis des Absoluten zum Relativen, des Ganzen zu seinen Teilen, oder der Teile zu ihrem Ganzen, aus dem Wege geht, läßt dem Glauben auf seine Hauptgebiete den Sieg und verzichtet auf das Wissen. Ein Philosoph, welcher sich einbildet, durch das bloße Auffinden relativer Zusammenhänge die Metaphysik überwunden zu haben, beweist, daß er selbst noch ein Metaphysiker ist. Denn einmal enthält sein Gegenstand, die relativen Zusammenhänge, nicht die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Dinge, diese Frage kann nur beantwortet werden durch das Aufsuchen und Auffinden der natürlichen Zu-

sammenhänge zwischen dem absoluten Weltall und seinen relativen Teilen. Zweitens bleibt seine Forschungsmethode mit denselben logischen Unzulänglichkeiten behaftet, welche ihn daran verhinderten, die Frage nach dem Wesen des Absoluten und seiner relativen Zusammenhänge fundamental anzufassen und richtig zu beantworten. Also bleibt er als Philosoph gerade auf denjenigen Gebieten ein Stümper, welche nach der Aussage von Engels noch für die Philosophie verbleiben nach der Verwandlung der Geschichts- und Naturforschung in Wissenschaften, nämlich Logik und Dialektik, oder, wie wir es vorziehen, diese Gebiete zu bezeichnen, Erkenntnistheorie und Weltdialektik. Denn die Frage nach dem Wesen der Dinge kann nur durch Verwandlung der Erkenntnistheorie in eine Erkenntniswissenschaft beantwortet werden, und die logische Methode, mittels welcher die Frage richtig gestellt und wissenschaftlich beanwortet wird, ist die konsequente dialektisch-naturmonistische. Daher nennt Josef Dietzgen seine Methode die dialektische Logik oder logische Dialektik, und diese ist ihrem Gegenstande und ihrer Methode nach eine weltdialektische Erkenntniswissenschaft. Erst durch diese Wissenschaft wird das gesamte Forschungsgebiet des menschlichen Denkens absolut und relativ in das Licht des Wissens gezogen und dadurch die Metaphysik völlig ihres Nährbodens beraubt.

Marx hat diese Frage nicht wissenschaftlich ausgearbeitet, sondern hat geglaubt, durch das Auffinden der relativen Zusammenhänge des menschlichen Bewußtseins auf dem Gebiete der Geschichte, ohne Aufsuchen des Wesens dieser Zusammenhänge im Absoluten, alle Metaphysik geschlagen zu haben. Und seine Urjünger haben ihm das kritiklos nachgesprochen. Engels hat geglaubt, die Frage nach dem Zusammenhange und der Einheit des Seins und Denkens durch Wiederholung des Marxschen Hinweises auf die Praxis beantwortet zu haben, ohne sich klar zu machen, daß das Denken, um welches es sich handelt, menschliches Denken, also eine relative Erscheinung ist, während das Sein, um welches es sich in letzter Instanz handelt, nicht dasjenige des menschlichen Denkens, sondern dasjenige des Absoluten, des Universums, ist, so daß also die Frage nach dem Wesen der Dinge eine Frage ist nach dem Verhältnis des relativen Seins des menschlichen Denkens zum Absoluten Sein.

Plechanow hat seinen beiden Meistern ihre Tautologien einfach nachgebetet, eifert aber fanatisch gegen die sogenannten

Tautologien von Josef Dietzgen, der diese engmarxistischen Unbestimmtheiten durch eine feste Grundlage beseitigt hat. Dazu ohrfeigt sich dann Plechanow selbst rechts und links, indem er uns in seinen »Beiträgen« beweist, daß die französischen Materialisten keine Ahnung von »Entwicklung« der Welt, der Gesellschaft oder des Bewußtseins hatten, das heißt, von phylogenetischer und historischer Entwicklung, indem er uns ferner in seiner Polemik gegen den Neukantianismus zeigt, daß diese Materialisten das Verhältnis des Absoluten zum Relativen nicht untersuchten und selbst angaben, über das Wesen der Dinge nichts zu wissen, dann aber plötzlich diese Materialisten gegen Dietzgen zitiert, um nachzuweisen, daß dieser nichts Neues gesagt hat, was nicht schon jene Materialisten ebenso gut oder besser gewußt hätten.

Und doch bot sich hier wieder eine Gelegenheit für Plechanow, den berühmten historisch-materialistischen Scharfblick glänzen zu lassen. Denn der typische Unterschied zwischen Dietzgen und jenen metaphysischen Materialisten, abgesehen, von der Frage der Entwicklung, ist nämlich gerade, daß Josef Dietzgen die Frage nach dem Wesen der Dinge bestimmt beantwortet aus demselben Grunde, aus welchem jene Materialisten dieselbe nicht bestimmt beantworten wollen, das heißt, aus dem einfachen Grunde, weil wir selbst samt unserem Verstande Naturprodukte sind, alles Wissen nur innerhalb und mittels der Natur erlangen, und nie über dieselbe hinaus können. Und ebenso unterscheidet sich Dietzgen von dem antiken Spezialfreunde Plechanows, dem »dunkeln« Heraklit. Dieser wußte auch nichts bestimmtes über das Wesen der Dinge zu sagen, und darin ist ihm Plechanow noch heute »wesensgleich«.

Wer aber die Frage nach dem Verhältnis der Existenz des relativen menschlichen Denkens zum absoluten Weltwesen nicht anfaßt und nicht beantwortet, der kann auch die Frage nach der Einheit von Sein und Denken nicht beantworten. Und wer diese Frage nicht beantworten kann, der ist kein Naturmonist, sondern läßt die Tür offen für alle Arten von Dualismus. Das ist eine offene Tür, die wir zwar nicht einrennen, wohl aber schließen wollen, und die Dietzgen auch geschlossen hat. Diese ist allerdings auch bei Hegel ebenso offen geblieben, wie sie es noch bei Plechanow ist.

Es lag auch überhaupt nicht in Ihrer Absicht, lieber Plechanow, die philosophische Hauptfrage mit Schmidt oder mit uns zu

diskutieren. Im Falle von Schmidt gaben Sie das selbst gleich am Anfang zu, indem Sie schrieben: »Konrad Schmidts Artikel kritisieren hieß gleichzeitig das Maß der geistigen Kraft Bernsteins aufzeigen, der, wie männiglich bekannt, im Begriff ist, eine kleine »Umwälzung des Sozialismus« zu bewerkstelligen, ein löbliches Beginnen, durch welches er sich um die Menschheit sehr »verdient« macht. Von diesen Erwägungen aus wurde mein Artikel ‚Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels' geschrieben«. (S. 589—590.) Und diese Erwägungen behalten bei Ihnen durchweg die Oberhand, so daß Sie fortwährend um den Kern der Frage herumlavieren und sich schließlich mit einem Freudenschrei auf Ihren Hauptzweck, die persönliche Verunglimpfung Schmidts und Bernsteins, stürzen. Damit haben Sie vor allem das Maß Ihrer eigenen Geisteskraft aufgezeigt.

Im Ernste glauben Sie doch nicht, lieber Plechanow, daß Bernstein oder Schmidt absichtlich der Bourgeoisie in die Hände arbeiten, etwa um den Vormarsch des Proletariats aufzuhalten oder gar den Parteigenossen in den Rücken zu fallen? Welchen Zweck verfolgen Sie also mit Ihrem Hinweise, daß diese Genossen den bürgerlichen Ideen zuneigen? Sie können doch nur damit andeuten wollen, daß Bernstein und Schmidt das Proletariat geistig rückwärts führen. Nun, jedenfalls gehen sie auch nicht mehr rückwärts als Sie, lieber Plechanow, mit Ihrem Spencerschen Beispiel. Eben an diesem Beispiel hätten Sie Bernstein und Schmidt belehren können, was ihnen fehlt. Statt dessen aber brechen Sie Ihre Belehrung gerade da ab, wo das Geltungsgebiet des Idealismus anfängt. Mit dieser Art von Belehrung kommt das Proletariat auch nicht vorwärts. Denn Sie klären den Proletarier doch nicht auf über das Wesen des Seins und Denkens, ebensowenig wie Sie das in Ihrer Kritik an Dietzgen tun.

Bei allen Widersprüchen, Kopfsprüngen, Erfindungen, Konsequenzmachereien, Entstellungen, persönlichen Zänkereien, aprioristischen Theorien über die Dietzgenianer, haben Sie, lieber Plechanow, aber wenigstens die Genugtuung, daß Sie ein überzeugter Engmaterialist und Engmarxist sind, der noch nicht einmal die Errungenschaft des historischen Materialismus verdaut hat, sondern die engmarxistische Philosophie noch mit den metaphysischen Materialisten und mit Spencer verteidigt. Das ist doch eine bahnbrechende Errungenschaft, an der wenigstens der alte Aristoteles, wenn auch nicht der alte Heraklit, seine Freude haben könnte.

Ihre Methode, lieber Plechanow, ist eine getreue Kopie der aristotelischen, nur verbrämt mit den jugendlichen Überschwänglichkeiten, welche Marx später fallen ließ, und welche nur Engels bis an sein Lebensende behielt. Recht treffend beschreibt Francis Bacon Ihre Methode, wenn er von Aristoteles sagt: »Man kann auch nicht viel Wert legen auf seine häufigen Beziehungen auf das Experiment in seinen Büchern über Tiere, seinem Probleme und seinen sonstigen Schriften; denn er hatte sich schon entschieden, ohne die Erfahrung als die Basis seiner Entscheidungen und Axiome gehörig befragt zu haben; und nachdem er sich so entschieden hat, schleppt er das Experiment hinter sich her und zwingt es als seinen Gefangenen, sich seinen Entscheidungen anzupassen.« (Novum Organum, 63. Axiom.) Das ist die Methode, wie sie Kautsky als Methode der Wissenschaft geschildert hat, wobei man sich erst für einen Standpunkt, und dann für das Studium desselben entscheidet.

Das Schöne an dieser engmarxistischen Widerspruchsdialektik ist, daß sie ihren Anhängern die Möglichkeit bietet, sich bei undialektischen Kritiken leicht herauszureden, indem man die »Unwissenheit« des Gegners einfach dadurch beweist, daß man auf eine Stelle hinweist, in der man, wie Kant, »gerade das Umgekehrte« gesagt hat. Aber einem dialektischen und im Zusammenhange forschenden Denker gegenüber fruchtet diese Methode nichts.

Wird Plechanow dann von den Folgen seiner Hastigkeit und philosophischen Gedankenschwäche eingeholt, so macht er es, wie es die »Weisen« aller Zeiten gemacht haben, wenn sie in die Enge kamen. Es hat immer zwei sehr erfolgreiche Methoden gegeben, um einen unbequemen Frager loszuwerden. Die eine Methode ist, ihn beiseite zu ziehen und durch Bestechung zum Stillschweigen zu bringen. Die andere ist, ihn tot zu schlagen.

Die erstere Methode finden wir schon treffend in der Bihadarabyaka Upanishad illustriert. Dort heißt es in den »Lehren des Yagnavalkyaii, 3. Adhyaya, 2. Brahmana, 13. Vers: »Yagnavalkya, sagte er, wenn die Sprache dieser toten Person in das Feuer geht, ihr Atem in die Luft, ihre Augen in die Sonne, ihr Geist in den Mond, ihr Gehör in den Raum, in die Erde ihr Leib, in den Äther ihr Selbst, in die Sträucher die Haare ihres Leibes, in die Bäume die Haare ihres Hauptes, wenn ihr Blut und ihr Samen in das Wasser getan werden, wo ist dann diese Person? Yagnavalkya sagte: Nimm meine Hand, mein Freund. Wir beide allein sollen

dies wissen; laß uns diese Frage nicht öffentlich diskutieren.« Plechanow wählt die zweite Methode. Er sucht mich totzuschlagen. Daß er dabei selbst der Totgeschlagene werden könnte, erscheint ihm außerhalb aller Möglichkeit!

Allerdings hatte die Redaktion der »Neuen Zeit« unter diesen Umständen recht, wenn sie meinte, daß der Zweck dieser Diskussion von vornherein nicht sein konnte, ein Problem zu entscheiden, welches die größten Geister des Jahrhunderts erörtert, das heißt zwischen den Zeilen, nicht gelöst hatten. Josef Dietzgen, der es gelöst hat, zählt ja nach der Ansicht dieser Redaktion nur bedingt, als eine Art fünftes Rad am engmarxistischen Wagen, zu den größten Geistern. Andererseits aber erfüllte diese Diskussion in der Tat den von der Redaktion anerkannten Zweck insofern, als sie vorhandene Gegensätze aufdeckte. Sie stellte diese Gegensätze aber nicht wissenschaftlich klar, wie die Redaktion gehofft hatte, sondern ließ sie im Ungewissen weiter wirken, da sie gerade dem Hauptpunkte aus dem Wege ging. So kam also für die wissenschaftliche Grundlegung dieser philosophischen Frage weiter nichts heraus als der Beweis, daß der engere Marxismus auf diesem Gebiete ebenso wie der Neukantianismus noch im Dunkeln tappt, und daß Plechanow von der Marxschen Hinterlassenschaft noch nicht viel mehr verdaut hat, als einige historische Formeln und einige Kraftworte. Da er so gut versteht, was die Pietät des Schülers für seinen Lehrer verlangt, wird er es mir auch nicht verargen, wenn ich ihn auffordere, seine Pietät für Marx und Engels durch eine konsequentere Aneignung und Anwendung ihrer Theorien zu beweisen.

Was du ererbt von Marx und Engels hast,
Erwirb es, um es zu besitzen.

Zweiter Teil:

Die methodischen Unzulänglichkeiten des historischen Materialismus insbesondere und ihre Überwindung durch Josef Dietzgens dialektische Logik.

I. Kapitel:

Was will und kann der historische Materialismus leisten?

Genosse Ernest Belfort Bax hatte im Jahre 1896 in der »Zeit«, einer bürgerlichen Wiener Zeitschrift, den historischen Materialismus in etwas verzerrter Weise dargestellt und diese von ihm gezeichnete Karikatur dann eingehend kritisiert.

Sein Standpunkt wurde durch die folgenden Stellen seines Artikels gekennzeichnet: »In ihrer schärfsten Form genommen, besagt die »materialistische Geschichtsauffassung« nichts weniger, als daß Sitte, Religion und Kunst durch die ökonomischen Bedingungen nicht etwa nur beeinflußt werden, sondern daß sie ganz allein dem Gedankenreflex eben jener Bedingungen im sozialen Bewußtsein entspringen. Mit einem Worte, die wesentliche Grundlage alles Geschehens seien die materiellen Güter, ihre Produktion, ihr Austausch; Religion, Kunst, zufällige Erscheinungsformen, deren Äußerungen sich direkt oder indirekt auf ökonomische Ursachen zurückführen lassen.«

Bax wollte allerdings diese Auffassung des historischen Materialismus nicht Marx in die Schuhe schieben. Vielmehr wandte er sich in seinem Artikel gegen die direkten Nachfolger von Marx, welche nach der Ansicht des Kritikers dem historischen Materialismus diese extreme Form gegeben hätten.

Er meinte: »Für Kenner der Lehren von Karl Marx brauche ich wohl nicht ausdrücklich zu bemerken, daß Marx selbst weit entfernt war, in seiner Formulierung der materialistischen Ge-

schichtsauffassung diesen extremen Standpunkt einzunehmen. ‚Moi même je ne suis pas Marxiste', ‚ich selbst bin kein Marxist' schrieb er einmal, und er würde diesen Ausspruch sicher wiederholt haben, wenn er die neuesten Leistungen der ‚Marxisten' Plechanow, Mehring oder Kautsky erlebt hätte.«

Darauf antwortete Kautsky in der »Neuen Zeit«, XIV, Bd. II, Nr. 47, S. 653, daß die Berufung von Bax auf Marx nicht sehr überzeugend sei, weil Engels ja der Mitbegründer des historischen Materialismus sei, und Engels habe die neuesten Leistungen von Kautsky, Mehring und Plechanow noch miterlebt und gutgeheißen. Außerdem sage Bax nicht direkt, welcher Marxist denn den historischen Materialismus so verdreht ausgelegt habe, wie Bax in seinem Artikel ausführe. Wenn Bax der Ansicht wäre, daß er nicht den historischen Materialismus von Marx kritisiere, so hätte er doch wenigstens bestimmt angeben sollen, welcher Marxist den historischen Materialismus so verkehrt und extrem darstelle.

»Will Bax vielleicht insinuieren, daß die von ihm dargelegte Geschichtsauffassung die der Plechanow, Mehring und Kautsky sei? Da müßte ich entschieden dagegen protestieren, nicht nur in meinem Namen, sondern in dem der Marxisten überhaupt. Es ist keinem ernst zu nehmenden Marxisten je eingefallen, von ‚Gedankenreflexen im sozialen Bewußtsein' zu sprechen — — — was Bax sich wohl dabei gedacht haben mag? Wir haben nie die ‚wesentliche Grundlage alles Geschehens' in den ‚materiellen Gütern' gesucht, da wir nicht einmal die ‚wesentliche Grundlage' alles menschlichen Handelns einzig in den ‚materiellen Gütern' suchen. Und man braucht gerade kein ‚Kenner' der Literatur des historischen Materialismus zu sein, um zu wissen, daß für keinen Marxisten Religion, Moral, Kunst ‚zufällige' Erscheinungsformen sind. Es ist mir auch außer den Genannten kein materialistischer Historiker bekannt, welcher derartiges Zeugs geschrieben hätte. Die materialistische Geschichtsauffassung, die Bax bekämpft, ist also weder die Auffassung von Marx, noch die, angeblich von Marx abweichende, der Marxisten. Wir geben sie Bax mit Vergnügen preis und fühlen uns durchaus nicht getroffen, wenn er sie in den Grund und Boden hinein vernichtet.«

Nur sachte! Hier haben wir sofort auf beiden Seiten verschiedene Unrichtigkeiten. Gewiß ist es richtig, daß Bax' Kritik von vornherein dadurch wertlos ist, daß er nicht die Marxsche Fassung des historischen Materialismus mit den Fassungen von

Kautsky, Mehring und Plechanow vergleicht, sondern eine von ihm selbst aufgestellte Fassung des historischen Materialismus, in welcher es von Ungenauigkeiten und dunklen Verallgemeinerungen wimmelt, den Nachfolgern von Marx in die Schuhe zu schieben sucht. Dagegen muß sich Kautsky mit Recht wehren. Steckt aber nicht doch ein Körnchen Wahrheit in der Baxschen Kritik? Und hätte Kautsky uns allen nicht einen Dienst geleistet, wenn er im Hinblick auf dieses Körnchen Wahrheit etwas näher auf gewisse undialektische Übertreibungen eingegangen wäre, welche er und die beiden anderen genannten Marxisten sich in der Tat haben anfänglich zu schulden kommen lassen, und deren sie sich bis auf den heutigen Tag nicht ganz entwöhnt haben? Kautsky mag in der Tat den Genossen Bax bis auf den Grund widerlegen, und doch die berechtigte Kritik am historischen Materialismus nicht im mindesten berühren. Seine ganze Polemik an Bax ist vielmehr ein Beweis, daß es mit der dialektischen Konsequenz des historischen Materialismus wirklich nicht weit her ist.

Es ist auch wahr, daß Engels öffentlich keine Kritik an Kautsky, Mehring und Plechanow geübt hat, so weit es sich um die materialistische Geschichtsauffassung handelt. Aber privatim hat Engels indessen an gewissen Schriften der genannten Marxisten Kritik geübt, und es steht fest, daß Engels im »Sozialistischen Akademiker« zugegeben hat, er selbst und Marx hätten im Kampfe öfters den ökonomischen Faktor übermäßig betont. Und daß es ihre Urjünger in dieser Beziehung ihren Meistern zunächst nachgemacht haben, ist ein natürliches Resultat der Gedankenentwicklung. Noch heute tritt diese Tendenz bei allen jüngeren Elementen hervor, welche sich erst kurze Zeit mit den Marxschen Theorien bekannt gemacht haben.

Außerdem haben wir im ersten Teile dieser Schrift gegen Plechanow bereits gesehen, daß Plechanow in der Tat die materialistische Geschichtsauffassung in konfuser und unrichtiger Weise dargestellt hat, so daß nach seiner Logik schließlich alles Denken von der ökonomischen Grundlage erzeugt würde, und somit das ganze Weltall schließlich in seinem Denken auf der ökonomischen Grundlage der menschlichen Gesellschaft ruhen würde. Insofern ist Kautskys Behauptung, kein Marxist habe »derartiges Zeugs« geschrieben, ungenau. Zwar hat auch Plechanow nicht die von Bax gewählte Darstellung vertreten, aber er hat unleugbar den historischen Materialismus einmal in einen absoluten ökonomischen

Materialismus verdreht, und ein anderes Mal eine solche absolute Fassung zurückgewiesen und andere hochfahrend abgekanzelt, wenn sie dem historischen Materialismus eine solche absolute Auslegung gaben. Mir ist nicht bekannt, daß sich Kautsky gegen diese Kopfsprünge Plechanows gewandt hätte. Im Gegenteil, er hat bis zum letzten Augenblicke stillschweigend auf Plechanows Seite gestanden, ebenso wie er sich noch nicht mit Plechanow und Mehring in Sachen ihrer Widersprüche gegen den Dietzgenismus auseinandergesetzt hat. Insofern hat er also diese Verdrehungen der Tatsachen aufseiten seiner Kollegen gutgeheißen. Wenn aber schon Engels selbst zugab, bei Betonung der ökonomischen Grundlage öfters das Maß überschritten zu haben, und wenn Plechanow trotz aller eristischen Kanzelreden gegen solche Übertreibung doch selbst gerade ein böses Beispiel davon gegeben hat, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß Leute, welche den Marxismus erst lernen, oder welche ihm feindlich gegenüberstehen, erst recht in solche Übertreibungen verfallen.

Der Eindruck, welchen ein sorgfältig Lernender, selbst mit der größten Sympathie für die Sache des Marxismus und für die Personen der betreffenden Marxisten, erhält, ist, daß der historische Materialismus als Geschichtsauffassung von Anfang an unvollkommen formuliert und durch spätere Erläuterungen weiteren unvollkommenen Formulierungen unterworfen wurde. Es frägt sich also immer noch, was denn der historische Materialismus als Geschichtsauffassung leisten will. Was er leisten kann, hängt ab von der dialektischen Schärfe desselben als Methode der Geschichtsforschung. Und von dieser Dialektik muß man sagen, daß sie mit der Logik auf gespanntem Fuße steht.

Solange keine Übereinstimmung zwischen den leitenden Marxisten besteht, was denn eigentlich die korrekte Formulierung der materialistischen Geschichtsauffassung ist, solange kann ein Lernender auch nicht wissen, was diese Geschichtsauffassung leisten will. Und so lange es mit der engmarxistischen Logik so kümmerlich bestellt ist, wie wir es bei Mehring, Kautsky, Plechanow und Bauer bereits gesehen haben, muß einem kritisch Studierenden stets ein berechtigter Zweifel aufsteigen, ob der historische Materialismus auch wirklich leisten kann was er leisten will.

Abgesehen von der unbestimmten Formulierung des historischen Materialismus durch die verschiedenen Nachfolger von Marx, haben wir bereits gesehen, daß dieser Materialismus bald als bloße

Geschichtsauffassung, bald als Weltauffassung gelten will. Als Weltauffassung aber fehlt ihm erst recht eine klare Formulierung, weil ihm sowohl eine dialektische Erkenntnistheorie wie eine weltdialektische Logik fehlt.

Der Mangel an Logik tritt auch bei Kautskys Polemik mit Bax wieder hervor. Lassen wir einstweilen das Körnchen Wahrheit ganz beiseite, welches in der Baxschen Kritik steckt, und an welchem Kautsky eben wegen seiner undialektischen Denkmanier vorbeisieht, so finden wir, daß für Kautsky der historische Materialismus in diesem Falle keine Weltanschauung, sondern nur eine Geschichtsauffassung sein soll. Nennt Eugen Dietzgen aber die Dialektik des historischen Materialismus eine historisch-ökonomische, dann wird er von Plechanow deshalb zur Ordnung gerufen. Warum berichtigt denn Plechanow nicht seinen Kollegen Kautsky, wenn dieser gegen Bax geltend macht: »Die Marxsche materialistische Geschichtsauffassung ist leider viel zu beschränkt und einseitig, als daß sie Anspruch darauf erhöbe, das Denkvermögen — — — vielleicht auch noch das der Austern — — — oder alles Geschehen erklären zu wollen. Sie will nicht mehr sein als eben eine Geschichtsauffassung, eine Methode zur Erforschung der treibenden Ursachen der Entwicklung der Gesellschaft.« (Ebendaselbst, S. 654—655.)

Und warum wendet sich Kautsky nicht gegen Plechanow, wenn dieser behauptet: »Nach allem, was bereits gesagt wurde, ist es klar, daß die materialistische Dialektik als historisch-ökonomische zu bezeichnen nichts anderes als sie mißverstehen heißt?« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 375.)

Die Methode der Forschung, das ist die Dialektik des Denkens; und als Resultat dieser Dialektik ergibt sich ein gewisses Bild der Gesellschaft, also eine Geschichtsauffassung. Kautsky hält hier Auffassung und Methode nicht klar auseinander. Und weil die historisch-materialistische Methode die Forschungsmethode aller Wissenschaften sein soll, darum wirft Plechanow flugs die Methode mit der Auffassung, die Dialektik mit dem durch dieselbe erlangten Bilde, zusammen, und behauptet ohne weiteres, es handle sich beim historischen Materialismus auch um das Weltbild, nicht nur um das Gesellschaftsbild. Aber Kautsky widerspricht ihm. Kautsky stimmt vielmehr mit Eugen Dietzgen und anderen Dietzgenianern überein, daß die Dialektik des historischen Materialismus eine Methode der Gesellschaftsforschung ist und

ein Bild der gesellschaftlichen, nicht der Universalentwicklung gibt.

Ebenso schreibt Otto Bauer: »Marx' Gesellschaftslehre ist eine exakte Wissenschaft. Sie ist also keine Erkenntniskritik, keine Philosophie.« (Neue Zeit, XXVI, Bd. I, Nr. 1, S. 28.)

Warum wendet sich Plechanow nicht gegen Bauer? Er müßte das umsomehr tun, als Bauer dort weiter schreibt: »Die unkritische Vermengung der philosophischen Prüfung der Grenzen der Wissenschaft mit der wissenschaftlichen Arbeit auf dem Arbeitsfelde der Erfahrung selbst kann auch in den Gesellschaftswissenschaften nur Unheil stiften, wie sie auf dem Arbeitsgebiete der Naturwissenschaften nur Unheil gestiftet hat. An sich bedarf die Marxsche Gesellschaftstheorie der Belehrung durch die Philosophie ebensowenig wie etwa die Mechanik oder die Astronomie. Denn die Philosophie hat nicht der Wissenschaft ihre Verfahrungsweisen vorzuschreiben, sondern auf den Verfahrungsweisen der Wissenschaft ruht die Philosophie, die aus der gegebenen Wissenschaft jene Elemente des erkennenden Bewußtseins heraushebt, welche hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu befestigen.' (Cohen)«. (Ebendaselbst.)

Ja, ja, nein, nein, alles andere ist vom Übel. Das ist die Logik der Metaphysik, und das ist die engmarxistische Logik. Nach Bauer ist also Philosophie keine »exakte Wissenschaft«, weil sie es bei ihm nicht ist. Die Philosophie hat der Wissenschaft keine Verfahrungsweisen vorzuschreiben, weil seine Philosophie noch in den Irrgängen der Metaphysik herumstöhnt. Also ist bei ihm die »philosophische Prüfung der Grenzen der Wissenschaft« keine Arbeit »auf dem Felde der Erfahrung«. Der Himmel mag wissen, was die Philosophie bei Bauer ist, und wozu er solche bestimmten Vorschriften als Philosoph niederlegt, wenn er selbst sagt, daß die Philosophie so etwas nicht kann und darf. Seine Logik ist in diesem Punkte um so verwirrter, als er die Erkenntniskritik, die andere bei anderen Philosophen suchen und in den Marxismus hineintragen wollen, im historischen Materialismus selbst entdeckt haben will, obschon dieser nach seiner eigenen Ansicht nur eine exakte Gesellschaftswissenschaft ist. Er selbst findet, daß diese im historischen Materialismus steckende Erkenntniskritik die neukantianische ist. Aber das »Feld der Erfahrung« reicht doch angeblich in diese im Marxismus steckende Erkenntniskritik nicht hinein. In der Tat hört es bei Bauer leider da auf, wo die Erkenntniskritik

anfängt. Reicht das »Feld der Erfahrung« aber doch in die Erkenntniskritik hinein, und kann die Wissenschaft demnach der Philosophie ihre Verfahrungsweise vorschreiben wie Bauer meint, warum soll dann die Philosophie nicht auch zur exakten Wissenschaft werden und nun ihrerseits den Wissenschaften Verfahrungsweisen vorschreiben können? Ist das nicht so, welchen Zweck soll dann die philosophische Prüfung der Wissenschaften haben? Ist es aber so, wozu dann die Warnung, daß man die »Grenzen der Wissenschaft«, welche doch »die Grenzen der Erkenntnis« sein müssen, nicht prüfen dürfe, während man auf dem »Felde der Erfahrung« arbeite? Allerdings, so lange die verschiedenen Philosophen keine exakte Erkenntniswissenschaft haben, muß jede Erkenntniskritik »unkritisch« bleiben und ihre Vermengung mit Wissenschaften, die nach einer dialektisch-natürlichen Methode vorgehen, kann nur Unheil stiften. Aber ebensoviel Unheil stiftet Bauer, wenn er eine dialektische Erkenntniswissenschaft nicht als Ratgeberin für alle Wissenschaften gelten lassen will. Das ist eine »unkritische« Vermengung von Philosophie und Wissenschaft, an der er leider selbst krankt. Eben weil wir Dietzgenianer solcher unkritischen Vermengung feind sind, wünschen wir Bauer und seinesgleichen zu einer Erkenntniskritik zu bekehren, welche eine Wissenschaft aus der Philosophie macht. Indessen will seine engmarxistische Logik nichts davon wissen. Nach Bauer hat die materialistische Dialektik, wenn sie das Wesen des menschlichen Bewußtseins untersucht und dabei findet, daß die Gesellschaftswissenschaft der engeren Marxisten widerspruchsvoll und unvollkommen ist, weil diese Marxisten in ihrem Bewußtsein eine mehr metaphysisch-mechanische als dialektische Erkenntnistheorie mit ihrer dialektischen Gesellschaftswissenschaft unkritisch vermengen, diesen Befund still für sich zu behalten. Sie darf nicht als exakte Wissenschaft den anderen Wissenschaften erkenntniskritische Winke geben, muß sich aber von diesen dialektisch verwirrten Wissenschaften, auf denen nach Bauer die Philosophie ruht, die »Elemente des erkennenden Bewußtseins« liefern lassen, mögen diese Elemente noch so verworren, widerspruchsvoll, unzusammenhängend und unkritisch sein. Und wenn die dialektische Erkenntniswissenschaft diese verworrenen Elemente sichtet und in ihren absoluten und relativen Zusammenhängen untersucht, dann darf sie nicht rückwirkend auf andere Wissenschaften Einfluß gewinnen, namentlich nicht auf die marxistische Gesellschaftswissenschaft. Im Gegenteil, wenn Bauer in

praktischen Gesellschaftsfragen Rat braucht, dann wendet er sich — — — an den kategorischen Imperativ Kants. Siehe seine Diskussion mit Kautsky in Sachen der Ethik, in der »Neuen Zeit«, worauf wir noch zurückkommen.

Gegen dieses von Bauer angestiftete unkritische Unheil hat Plechanow meines Wissens noch nichts Überzeugendes eingewandt. Kautsky hat sich diese unkritische Vermengung der Kantschen mit der Marxschen Ethik allerdings verbeten. Aber leider ist auch Kautskys Ethik gezwungen, den Rahmen des historischen Materialismus zu überschreiten und sich auf Dietzgen und Darwin zu beziehen, und was dabei herauskommt, werden wir an der geeigneten Stelle [1]) näher inspizieren. Auch dort hapert es mit der Logik, gerade wie hier bei der engmarxistischen Diskussion über die Frage, was der historische Materialismus leisten will und kann.

Wir sehen also, daß Kautsky, Plechanow und Bauer sich bisher über die Grenzen des historischen Materialismus noch nicht geeinigt haben. Wie Mehring dazu steht, werden wir an anderer Stelle sehen.

Bax hat demnach ganz recht, wenn er behauptet, daß der historische Materialismus bei den direkten Nachfolgern von Marx und Engels eine widersprechende Auslegung erfahren hat. Zwar macht Bax die Konfusion durch seine eigene Konfusion noch schlimmer, aber darin hat er ja in Bauer und Plechanow getreue Mitarbeiter. Kautsky müßte sich mit derselben Berechtigung gegen seine beiden Kollegen wenden, mit der er gegen Bax ins Feld zieht. Aber das tut er nur bedingt und unentschieden. Die dialektische Kernfrage wird bei allen derartigen Diskussionen vollständig übersehen. Kautsky findet die ganze Geschichte heiter und schmunzelt sich vergnügt durch lange Seiten solcher Diskussionen hindurch. Der wissensdurstige Arbeiter aber, der sich durch diese »lächerliche« Diskussion mühsam hindurchwindet, und sie mit den Ansprüchen vergleicht, welche an anderen Stellen von den verschiedenen engeren Marxisten für den historischen Materialismus gemacht werden, ist am Ende seiner Forschung durchaus nicht so heiter gestimmt. Er sucht vergebens nach dem berühmten historischen Scharfblick, der auf Grund ökonomischer Einsicht das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden soll, und fragt sich: »Ja, was will und kann denn der historische Materialismus

[1]) Siehe das letzte Kapitel des III. Teiles. Der Herausgeber.

nun eigentlich leisten? Ist er eine Weltanschauung, eine Geschichtsauffassung, eine Forschungsmethode, eine Philosophie oder eine Wissenschaft? Ist seine Logik dialektisch oder noch metaphysisch befangen? Welchem lebenden oder toten Marxisten soll ich nun glauben? Der eine behauptet, es handle sich nur um eine Gesellschaftsauffassung. Der andere sagt mir, der historische Materialismus ist eine dialektische Forschungsmethode, welche die Entwicklung der Gesellschaft erklärt. Ein anderer donnert gegen diese enge Ansicht und erklärt, der historische Materialismus habe das Erkenntnisproblem gelöst, eine Forschungsmethode für alle Wissenschaften entdeckt, und eine neue materialistische Weltanschauung geschaffen. Wieder ein anderer doziert, daß die Marxsche Gesellschaftswissenschaft keine Erkenntniskritik, keine Philosophie ist, und daß überhaupt die Marxsche Gesellschaftswissenschaft keine erkenntniskritischen Vorschriften zu befolgen braucht. Kurz und gut, die engmarxistische Logik ist zwar sehr heiter und kurzweilig, aber auch sehr kunterbunt.

Und nun kommen wir Dietzgenianer und wollen diese unkritische Darstellung des historischen Materialismus in eine exakte Wissenschaft verwandelt sehen. Wir wollen in der Marxschen Gesellschaftswissenschaft eine größere kritische Sorgfalt beobachtet wissen. Wir wollen die engmarxistische Logik aus dem Labyrinth ihrer Widersprüche herausführen. Aber da kommen wir schön an!

Und doch ist die zitierte Polemik zwischen Kautsky und Bax ein Muster logischer Irrzüge, ein Prachtstück labyrinthartiger Gänge, aus denen die engmarxistische Dialektik nicht herausfindet. Auf beiden Seiten beginnt diese Diskussion mit Ungenauigkeiten, Mißdeutungen, Abschweifungen, und Vernachlässigung der dialektischen Kernfrage. Bax schiebt den leitenden Marxisten Europas neben einem Körnchen Wahrheit an berechtigter Kritik einen Wust von Albernheiten unter. Kautsky begnügt sich damit, diese Albernheiten aufzudecken, ohne dem Körnchen Wahrheit nahezutreten. Dieses Körnchen Wahrheit besteht darin, daß in der Tat die engeren Marxisten sich nicht einig sind über die Grenzen der Leistungsfähigkeit des historischen Materialismus, und daß ihnen eine dialektische Logik fehlt, weil sie mit einer dem Wesen des Marxismus widersprechenden halb-mechanistischen und engmaterialistischen Erkenntnistheorie arbeiten, die in ihre historische Dialektik nicht hineinpaßt. So kommt es denn, daß Kautsky zwar die Einfälle von Bax mit Recht abweist, aber dabei auch gleichzeitig mit den

Ansichten von Plechanow und Bauer in Konflikt gerät, ohne sich dessen bewußt zu sein. Die Berichtigung von Bax wird also auch eine Berichtigung von Plechanow und Bauer, soll es aber nicht sein. Nun mischt sich auch Mehring ab und zu in diese Diskussion hinein, und macht, wie wir noch sehen werden, das Problem noch verwirrter. Geht nun der verzweifelte Studierende auf Marx und Engels selbst zurück, und legt diese aus, so gut er es kann, dann geht die Hetze von neuem los. Und das nennt man dann »exakte Wissenschaft«. Auf Einzelheiten dieser »Exaktheit« komme ich in späteren Kapiteln zurück.

Sehen wir uns die klassische Fassung der materialistischen Geschichtsauffassung an, wie sie uns Marx in seiner Einleitung zur »Kritik« gegeben hat, und wie sie Engels in den verschiedenen von mir im ersten Teile des gegenwärtigen Werkes zitierten Schriften vertreten hat, so müssen wir Kautsky unbedingt beistimmen, daß uns Marx und Engels nur eine Geschichtsauffassung, nicht aber eine Weltauffassung darin geliefert haben. Die ganze Entwicklung von Marx und Engels, wie ich sie im ersten Teile skizziert habe beweist, daß ihre Erkenntnistheorie und Weltdialektik unausgearbeitet geblieben ist. Was Engels uns in diesen beiden »Arbeitsfeldern der Erfahrung« hinterlassen hat, ist von Tautologien und Widersprüchen so verwirrt, daß es schwer hält, aus diesen Fragmenten eine dialektische marxistische Weltanschauung zurecht zu flicken. Gerade wo es sich um die Frage des Zusammenhanges zwischen dem absoluten Universum und seinen relativen Teilen handelt, bleibt die Darstellung von Engels der Untersuchung des Wesens des Universums und seiner Teile fern. Nach Engels selbst reicht der Geltungskreis der historisch-materialistischen Dialektik nur soweit in das Grundproblem vom Sein und Denken hinein, wie »unser« Gesichtskreis reicht, das heißt, die historisch-materialistische Dialektik erstreckt sich nur über die relativen Zusammenhänge, mit denen die verschiedenen Wissenschaften bekannt werden. Und diese relativen Zusammenhänge bilden, wie Bauer sagt, die »Elemente des erkennenden Bewußtseins«, aus denen die Erkenntnistheorie ihre Verfahrungsweise hernehmen muß. Nun, damit sind wir Dietzgenianer soweit einverstanden. Aber dieselbe dialektisch-materialistische Verfahrungsweise wollen wir auch auf die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen dem Absoluten und seinen relativen Teilen ausgedehnt sehen, wie es Josef Dietzgen getan hat. Denn erst damit reicht die Dialektik

des historischen Materialismus weit genug, um eine monistische Weltauffassung herstellen zu können.

Kautsky ist also der von Marx und Engels gegebenen Darstellung des historischen Materialismus durchaus treu geblieben, wenn er sagt, diese sei nur eine Methode zur Erforschung der gesellschaftlichen Entwicklung. Und eben deshalb müßte Plechanow logisch genug sein, um anzuerkennen, daß Dietzgens dialektische Logik eine bahnbrechende Ergänzung des historischen Materialismus ist. Nach seiner eigenen Ansicht soll ja jedes moderne philosophische System »eine Erklärung für zwei Klassen von Tatsachen geben: für die der Natur auf der einen Seite, für die der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit auf der anderen Seite«. Wenn nun aber nach der Ansicht von Kautsky nur die geschichtliche Entwicklung der Menschen durch den historischen Materialismus erklärt wird, dann ist es offenbar, daß uns Marx und Engels kein modernes »philosophisches System« gegeben haben. Sie haben auch selbst stets den Gedanken von sich abgewiesen, ein philosophisches System gegründet zu haben. Sie wollten mit keinem System etwas zu tun haben, weil ein System irgendwo einen Abschluß haben müsse, die Geschichte der Menschen und die Weltgeschichte aber sich in steter Veränderung bewegen. Nicht ein fertiges System, sondern eine zuverlässige Forschungsmethode sollte der historische Materialismus sein. Das ist auch fortwährend von den meisten engeren Marxisten betont worden. Aber doch steckt auch in dieser Auffassung noch ein Stückchen Unlogik. Ein philosophisches System muß allerdings das ganze Weltall erklären, einschließlich der gesellschaftlichen Entwicklung. Wenn aber das System auf einer dialektischen Logik fußt, dann braucht es auch nie festgefroren und abgeschlossen zu sein, in dem Sinne, daß es sich nicht mit der universalen Entwicklung weiter entwickelt. Wenn es einen dialektischen Abschluß im natürlichen absoluten Weltall findet, wie bei Dietzgen, so hat es damit zwar eine absolute Grenze. Aber die Entwicklung innerhalb dieses Absoluten schreitet ewig fort, und mit ihr die Erklärung der neu auftretenden Tatsachen. So hat uns also Josef Dietzgen ein philosophisches System geschaffen, das absolut abgeschlossen und doch relativ wandelbar ist, wie sein natürliches Vorbild, das Weltall. Er hat die Dialektik des historischen Materialismus auf das ganze Weltall ausgedehnt, und damit erst die natürliche Erforschung der beiden von Plechanow genannten

Seiten der Allentwicklung für die menschliche Logik erschlossen.

Indem Dietzgen vom Relativen zum Absoluten konsequent mit dieser dialektischen Logik fortschritt, führte er den Beweis der Gültigkeit der historisch-materialistischen Dialektik weiter fort von dem Punkte an, wo Engels aufgehört hatte. Und zwar unabhängig von den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus.

Für die Tatsachen der natürlichen Entwicklung verweisen uns die engeren Marxisten auf die Naturwissenschaften. Diese sollen uns die Einzeltatsachen liefern, aus denen wir uns ein Bild der Universalentwicklung zusammensetzen sollen. Schön. Damit sind wir auch einverstanden. Aber das Zusammenfassen der Einzelresultate innerhalb jeder besonderen Wissenschaft, und der Gesamtresultate aller Wissenschaften zu einem naturgetreuen Weltbilde, muß durch Denken geschehen. Woher wissen wir denn nun gewiß, ob dies oder jenes Einzelresultat auch wirklich den Tatsachen entspricht? Ehe wir die Einzel- oder Gesamtresultate der verschiedenen Wissenschaften zusammenfassen, wollen wir bestimmt wissen, durch welche Methode diese Resultate erlangt worden sind. Welches ist nun die wissenschaftliche Methode, welche auf allen Forschungsgebieten zuverlässige Resultate liefert? Und wie können wir mit Sicherheit wissen, daß gerade diese eine Methode die einzige für uns Menschen zuverlässige ist?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir über das Wesen des menschlichen Bewußtseins unterrichtet sein. Keine andere Spezialwissenschaft als die Erkenntnistheorie kann diese Frage beantworten. Keine Gesellschafts- oder Naturwissenschaft kann uns irgend eine zuverlässige Verfahrungsweise für die Erforschung dieses Wesens vorschreiben, was auch Bauer darüber denken mag. Denn zur Beantwortung dieser Wesensfrage müssen wir den Zusammenhang des Absoluten mit seinen relativen Teilen untersuchen, und keine Wissenschaft, auch nicht die Marxsche Gesellschaftswissenschaft, hat sich mit dieser Frage beschäftigt. Sie haben alle nur die relativen Zusammenhänge innerhalb ihrer speziellen Arbeitsfelder aufgesucht. Und dabei haben selbst die modernsten Wissenschafter sehr oft mit einer metaphysischen Methode gearbeitet. Nur die Philosophen haben sich mit dieser Wesensfrage beschäftigt, haben dieselbe aber nicht bis zur wissenschaftlichen Klarheit fortgetrieben. Erst Josef Dietzgen hat insofern die Philosophie zur Wissenschaft erhoben.

Wie die engeren Marxisten auf die gesellschaftliche Praxis, so haben die Wissenschafter in anderen Spezialgebieten auf ihre Praxis hingewiesen. Aber die Weiterblickenden haben wohl erkannt, daß mit diesen relativen Zusammenhängen allein keine wissenschaftliche Weltanschauung ausgebaut werden kann. Diese schärfer denkenden Spezialisten haben alle zur Philosophie ihre Zuflucht genommen, sind aber ebensowenig wie Engels mit dem Erkenntnisproblem fertig geworden.

Woher wissen nun die engeren Marxisten, daß die engmarxistische Methode des historischen Materialismus zuverlässig ist? Die Geschichte beweist es, antworten sie. Im Gegenteil, die Geschichte hat bewiesen, daß sich die engeren Marxisten nicht überall zuverlässig gezeigt haben. Fast in allen Hauptfragen, auf welche die historisch-materialistische Dialektik des engeren Marxisten angewandt worden ist, sind keine exakten und übereinstimmenden Resultate erzielt worden. Noch nicht einmal die Frage des Geltungsbereiches der materialistischen Geschichtsauffassung ist übereinstimmend unter den orthodoxesten Marxisten erledigt worden. Und in der Beurteilung relativer Zusammenhänge innerhalb des engeren marxistischen Gesichtskreises gehen die Ansichten auch noch weit auseinander. Jeder Parteitag ist ein neuer Beweis für die methodischen Unzulänglichkeiten der materialistischen Geschichtsauffassung. Und wenn schon in diesen Fragen relativer Zusammenhänge der Zwiespalt unter den Marxisten groß ist, so tritt dieser Zwist erst recht hervor, wenn die Erkenntnisfrage angeschnitten wird.

Gerade die geschichtliche Entwicklung hat bewiesen, daß die engeren Marxisten mit ihrer materialistischen Geschichtsauffassung die Erkenntnisfrage offen gelassen haben. Marx und Engels haben sie auf die lange Bank geschoben. Kautsky und Mehring haben sie nicht angerührt. Plechanow verweist uns auf die Experimentalpsychologie, die in derselben Klemme steckt wie er selbst. Bauer hat für die Erkenntnistheorie ein besonderes Stübchen im Oberstübchen, in dem es nicht geheuer ist, und in dem es stark nach Kantscher Metaphysik duftet. Von Kant will Plechanow aber nichts wissen. Dem Genossen Mehring sträuben sich immer die Haare, wenn er diesen Namen hört, welcher für Bauer soviel Anziehungskraft hat. Wenn gar von Kants kategorischer Ethik die Rede ist, wird Mehring grob. Bauer liebt es dagegen, diese haarsträubende Ethik selbst in gesellschaftlichen Bewußtseinsfragen

zu Rate zu ziehen. Die verschiedenen Revisionisten, wie Bernstein, Schippel, David, Eisner, Maurenbrecher, stehen dem historischen Materialismus ungefähr so beklommen gegenüber wie Bax, können sich aber mit Bax nicht einigen, was nun eigentlich die Stelle dieser Methode einnehmen oder wie sie geflickt werden soll. Auch Kant stehen sie skeptisch gegenüber, wollen aber trotzdem auf ihn zurück, um sich aus seinen philosophischen Gewändern allerhand Lappen zu holen, die sie auf den historischen Materialismus aufsetzen möchten. Die Impossibilisten, Arnarchosozialisten, »Jungen«, oder wie man sie nennen will, sind in der Erkenntnistheorie Agnostiker und in der gesellschaftlichen Praxis Anarchisten, die entweder die politische Tätigkeit als Nebensache betrachten oder sich ganz auf die »ökonomische« Organisation werfen wollen.

Die materialistische Geschichtsauffassung hat diese Genossen nicht mit einer zuverlässigen Denkmethode ausstatten können. Solche Schattierungen des revolutionären Bewußtseins sind aber aufgetreten, und werden auch fernerhin auftreten, solange es ein modernes Proletariat gibt, das sich allmählich in seinen aufwachsenden Individuen aus den Fesseln des kapitalistischen und metaphysischen Denkens zu befreien sucht. Wie weit bei solchen Elementen in den Anfangsstadien ihrer proletarischen Gedankenentwicklung eine überlegene Logik belehrend eingreifen kann, hängt aber nicht nur ab von dem Grade der Fassungsgabe der Betreffenden, sondern auch von der Klarheit dieser Logik selbst. Solange die engmarxistischen Logiker selbst noch metaphysisch befangen sind, und sich mehr im Einerseits-Anderseits-Denken als im konsequent dialektischen bewegen, können sie auch keinen sehr überzeugenden Einfluß auf diese ihnen fortwährend von der Entwicklung zur Belehrung neu zugeführten Arbeiterschichten ausüben. Die Zusammenfassung dieses Einerseits-Anderseits durch die »ökonomische Einsicht« in das Getriebe der gesellschaftlichen Entwicklung verleiht den engeren Marxisten keine konsequente Dialektik des Denkens. Erst wenn sich das marxistische Bewußtsein konsequent durchgedacht hat bis zur Ergründung des ganzen absoluten und relativen Zusammenhanges, gewinnt dieses Bewußtsein die Fähigkeit, den relativen Wert der nebeneinander und nacheinander vorgehenden Bewegungen in den Zusammenhängen der verschiedenen Weltelemente ohne logische Übertreibungen oder metaphysiche Lücken und Widersprüche nüchtern zu beurteilen, und den nach Klarheit ringenden Köpfen der revolutionären Arbeiter in ihren verschiedenen Ent-

wicklungsstadien ein überzeugendes Bild der wirklichen Zusammenhänge vorzuhalten, an dem sie sich selbst orientieren und den richtigen Weg zu ihrer bewußten Einigung und zum gemeinsamen Kampf gegen den Kapitalismus finden können. Überzeugt die engmarxistische Logik aber nicht — und sie kann nicht überzeugen, solange die engeren Marxisten selbst noch große unlogische Sprünge machen — — dann übernimmt die »unbewußte« Entwicklung die Lehrerrolle und es bedarf einer langen geschichtlichen Entwicklung, um zu entscheiden, ob die engeren Marxisten oder ihre Gegner recht hatten. Eine konsequent dialektische Logik aber kann diese historischen Geburtswehen mildern und abkürzen. Mögen auch die engeren Marxisten auf Grund ihrer ökonomischen Einsicht die wirtschaftliche Entwicklung noch so genau vorhergesagt haben, sie helfen damit der geistigen Entwicklung der Arbeiterklasse doch nicht zu einer klaren Erfassung der von Tag zu Tag nötigen Schritte. Und ohne eine überzeugend geistige Belehrung bleibt das Bewußtsein der Arbeiter als Klasse stets weit hinter ihrer historischen Mission zurück. Die Vereinigten Staaten und England sind ein schlagendes Beispiel dafür. Und die Entwicklung der sozialdemokratischen Partei Deutschlands beweist andererseits, daß auch eine mangelhafte Logik, wenn sie nur auf einer im Allgemeinen wissenschaftlichen Grundlage steht, doch die Arbeiterklasse geistig weit bringen kann, wenn auch die wirtschaftliche Entwicklung nicht so weit gelangt ist wie in anderen Ländern. Ich erkenne gern an, daß die theoretische Lehrtätigkeit der engeren Marxisten Deutschlands trotz aller logischen Mängel doch große Erfolge in der geistigen Bildung der Arbeiter erzielt hat, eben weil die marxistische Gesellschaftswissenschaft wenigstens in ihren großen Umrissen eine exakte Wissenschaft ist und ihre Resultate mit größerer Sicherheit vorhersagen kann als manche Naturwissenschaften. Aber gerade bei den nächstliegenden Tagesfragen, bei denen es sich um einen Konflikt handelt zwischen dem weiten proletarischen Blick und den Anforderungen der kapitalistischen Umgebung an die proletarische Einsicht in der Gegenwart, herrscht noch eine große Unsicherheit unter allen Marxisten und ihren Schülern. Hier wo eine dialektische Logik allein sichtend und klärend eingreifen kann, macht sich der Mangel an einer erkenntniskritischen Klärung fortwährend fühlbar. Ebensowenig wie die engere marxistische Logik sich bis zur Klärung der Zusammenhänge zwischen dem absoluten Ganzen und seinen relativen Teilen durchgearbeitet hat, ist es ihr

gelungen, das Wesentliche und Unwesentliche in den Zusammenhängen der Tagesprobleme klar zu sichten. Hier hat sich in der Tat selbst bei den hervorragendsten Marxisten die Tendenz gezeigt, allgemeine theoretische Prinzipien, welche erst in der Zukunft volle Geltung haben können, schon für die kapitalistische Gegenwart als maßgebend zu erklären, ohne Rücksicht auf die Unmöglichkeit und Utopie einer solchen Ansicht; oder sie haben das ökonomische Element als durchaus und in letzter Instanz maßgebend betont in Fragen, in denen biologische Elemente phylogenetischer Art weit über den Einfluß der Produktionsweise auf die Ontogenie der Mitglieder von Klassen, Nationen und Rassen hinausreichen. Nähere Belege für diese Behauptungen werde ich in den nachfolgenden Kapiteln liefern.

Es ist also klar für den aufmerksamen Leser, daß wir Dietzgenianer weder die materialistische Geschichtsauffassung, noch die marxsche Ökonomie angreifen, sondern vielmehr die Methode konsequenter logisch gehandhabt wissen wollen. Wir wollen diese Methode nicht eklektisch geflickt haben, sondern sie vielmehr konsequent im Sinne ihrer Begründer ausbauen und handhaben, damit der Marxismus nicht nur eine konsequente und wirklich exakte Gesellschaftsauffassung ermöglicht, sondern auch zur wirklich wissenschaftlichen und einheitlichen Weltauffassung wird. Und das soll nicht eine bloße Weltanschauung im engmarxistischen Sinne sein, sondern eine »praktisch-kritische«, umwälzende Tätigkeit, welche bewußt in das Getriebe der Gesellschaft und der Universalentwicklung eingreift, und mit dem Produktionsprozesse auch das Weltall erobert. Doch wollen wir nicht überschwänglich von einer absoluten Welteroberung träumen, sondern uns stets bewußt bleiben, daß wir Kinder des Universums sind, und daß wir als Teile desselben nie so groß sein können wie das Ganze. Das heißt, wie erobern uns das Weltall und bleiben doch seine Diener; es bedient uns und beherrscht uns doch.

Das ist die Logik des Dietzgenismus. Und weil sie die logischen Notwendigkeiten anderer Logiker klar in ihren historischen Zusammenhängen erfaßt, beschuldigen wir unsere engmarxistischen Freunde und Gegner auch nicht wegen ihrer Zickzackzüge, sondern stoßen sie nur derbe mit der Nase auf die wirklichen Zusammenhänge, damit sie endlich aufwachen und sich noch ein Bischen weiter besinnen, als sie es bisher getan haben. Unsere Logik ist also die »Logik der Toleranz«, wie Josef Dietzgen

sagt, und kann dabei doch ohne Unlogik die engeren marxistischen Logiker bekämpfen, wie wir auch die von Plechanow so wegwerfend behandelten Eklektiker lieber verstehen als beschimpfen.

Plechanow äfft seinen Meister Engels getreulich nach in seiner Verachtung derjenigen Genossen, welche ihm »eklektische Bettelsuppen« auftischen, und gibt damit eine weitere Illustration, was der historische Materialismus leisten kann.

Was ist Eklektizismus, und was ist daran für einen konsequenten dialektischen Denker unannehmbar?

Eklektizismus im weitesten Sinne heißt das Herausnehmen eines Teiles der Lehre eines Meisters aus seinem Zusammenhange und die Amalgamierung dieses Teiles mit anderen ebenso erlangten Teilen der Lehren anderer Meister. Was in der Lehre eines gewissen Meisters ein organisches Stück war, wird nun in der aus den Teilen verschiedener Lehren zusammengesetzten Doktrin künstlich mit anderen Stücken vereinigt. Manchmal passen diese Stücke und vereinigen sich wieder organisch zu einem natürlichen Ganzen, manchmal nicht. Im ersteren Falle kann der konsequente dialektische Denker sehr wohl der Eklektik zustimmen, im zweiten kann er es nicht.

Die natürliche Auslese durch Variation oder Mutation ist auch »eklektisch«. Der Mensch greift durch künstliche Auslese in diesen Naturvorgang ein. Da merkt er denn sehr bald, daß die natürliche Entwicklung dialektisch vorgeht. Der Mensch kann nur in sehr beschränktem Maße in die natürliche Auslese mit Erfolg und seinen Absichten gemäß eingreifen. Die phylogenetische Entwicklung hat dialektische Grenzen gezogen für Formen, die sich künstlich zu einer organischen Weiterentwicklung gebrauchen lassen. Sobald der Mensch die ihm bekannten Grenzen überschreitet, findet er, daß nicht er, sondern die Natur »ausliest«. So hat die Blutübertragung zwischen verschiedenen Tierarten einen genauen Einblick in die Verwandtschaft auf dem Wege der phylogenetischen Entwicklung geliefert. So hat die Züchtung mancher Haustiere gezeigt, daß manche Kreuzungen unfruchtbare Abarten erzeugen.

So geht es auch bei der natürlichen (unbewußten) Auslese und der künstlichen (bewußten) Auslese in der Entwicklung des Denkens. Beides sind verschiedene Arten natürlicher Auslese. Aber die »bewußte« Auslese geht oft metaphysisch statt dialektisch vor, und dann packt die Natur den metaphysischen Denker beim Ohr. Läßt er sich diesen Wink zur Lehre dienen, so paßt er

besser auf und lernt etwas Neues. Ist er störrisch, dann wirft ihn die Natur schließlich aus der Entwicklungsreihe der Phylogenie heraus und läßt ihn auf einer Seitenlinie verkommen.

Der Marxismus ist auch eklektisch in dem Sinne, daß er aus verschiedenen Teilen der Lehren verschiedener Meister zusammengesetzt ist. Hegels Dialektik, Feuerbachs Humanismus, die klassische Ökonomie, das hat sich organisch zu einem natürlichen Ganzen weiter entwickelt. Aber die Erkenntnistheorie der englischen und französischen Materialisten und Bauers Selbstbewußtsein, die wollen nicht so recht in diesen marxistischen Organismus hineinpassen. Sie sind stark metaphysisch belastet, während der marxistische Organismus dialektisch vorwärts strebt. Dieser marxistische Eklektizismus also, welcher verschiedene idealistische, materialistische, politische und ökonomische Theorien verschmolzen hat, trägt leider noch in seinem wichtigsten Teile, nämlich in seinem Bewußtsein, starke Überreste metaphysischer Mechanik mit sich herum. Diese wollen gar nicht in die organische Entwicklung des neuen Körpers hineingehen. Sie stören fortwährend. Der marxistische Organismus hat versucht sie auszuscheiden, hat aber nicht die natürliche Kraft dazu. Nun kommt Doktor Josef Dietzgen und impft ihm einen Tropfen dialektischer Logik ein. Au! Donnerwetter! Das gährt und schmerzt und zieht gewaltig. Ja aber es hilft auch. Die Metaphysik muß aus dem marxistischen Organismus heraus, ob sie will oder nicht.

Plechanow dreht und windet sich zum Erbarmen. Ein großes Fragezeichen steigt vor seinem bestürzten Blick auf. Er hat sich bei der engmarxistischen Logik so wohl befunden und so vortrefflich gegen die »eklektischen Bettelsuppen« gewettert. Und nun soll in ihm selbst noch so etwas stecken? Das Fragezeichen bedeutet: Was ist los mit mir? Aber Plechanow übersetzt es ohne Bedenken: Was ist mit Euch los? Die Dietzgenianer sollen also auch solche armseligen Eklektiker sein. Aber das stimmt nicht. Wir sind Feinde jener Art von Eklektik, welche Teile verschiedener »Systeme« zusammensucht, die nur durch Leim zusammengehalten werden können, wie die Scherben zerbrochener Töpfe, die aber nie ein entwicklungsfähiges lebendes Gebilde werden, es sei denn, daß sie zu Staub zermalmt und in den Urschoß der Natur zurückgeschleudert werden, um dort mit neuem Leben durchdrungen zu werden. Jene Art der Eklektik führt rückwärts, nicht vorwärts.

Plechanow sucht sich auch seine Beweise aus allen möglichen Winkeln zusammen. Heraklit, Hegel, französische Metaphysiker, Feuerbach, Spencer, Marx, Engels, alle müssen sie herhalten und ihm Brocken zu Argumenten liefern, die nie und nimmer einen logischen Organismus bilden können. Er wirft Conrad Schmidt vor, dieser bekämpfe den Idealismus und Materialismus mit den Waffen beider, brüstet sich aber selbst im Namen der marxistischen Wissenschaft mit Leistungen, die auch nichts weiter als eklektische Bettelsuppen sind.

Engels erkannte selbst, daß »die Kunst, mit Begriffen zu operieren nicht eingeboren und auch nicht mit dem gewöhnlichen Alltagsbewußtsein gegeben ist, sondern wirkliches Denken erfordert, welches Denken ebenfalls eine lange und erfahrungsmäßige Geschichte hat, nicht mehr und nicht minder als die erfahrungsmäßige Naturforschung«. Also sollten nach seiner Ansicht die Naturforscher sich »die Resultate der dritthalbtausendjährigen Entwicklung der Philosophie aneignen«, um die »bornierte Denkmethode« des metaphysischen Materialismus los zu werden. Das heißt, sie sollten dialektisch denken lernen.

Wie lernt man nun dialektisch denken? Engels sagt im »Anti-Dühring«, S. XIX, daß man zur dialektischen Auffassung der Natur kommen kann, indem man von den sich häufenden Tatsachen der Naturwissenschaften dazu gezwungen wird; daß man aber leichter dazu gelange, wenn man diesen Tatsachen das Bewußtsein der Gesetze des dialektischen Denkens entgegenbringe. Nun kann uns zwar die Naturentwicklung mit Hilfe ihrer relativen Zusammenhänge das Durcheinander der allseitigen Entwicklung zum Bewußtsein bringen, und uns aus den Anschauungen der festgefrorenen Mechanik erlösen. Aber wo soll ein bewußt dialektisches Denken vom Relativen zum Absoluten herkommen ohne eine dialektische Erkenntniswissenschaft? Und wo ist die dialektische Denklehre des Marxismus, welche uns die Gesetze des dialektischen Denkens zum Bewußtsein bringen könnte, welches wir dann (Bauer! Bauer!) den anderen Wissenschaften entgegenbringen könnten? Ich kenne außer derjenigen Josef Dietzgen keine.

Ich möchte auch Plechanow bitten, mir auseinanderzusetzen, wie die Naturwissenschafter es fertig bringen sollen, sich nach dem Wunsche von Engels die Resultate der dritthalbtausendjährigen philosophischen Entwicklung anzueignen, wenn die Philosophie, nachdem sie die Gesellschaftswissenschaft dialektisch gemacht hat, »gehen« kann, wie er sich das in seinen »Beiträgen« denkt.

Außerdem möchte ich ihn bitten uns zu erklären, was »Logik« und »Dialektik« nach dem »Gehen« der Philosophie anstellen sollten, wenn sie nach der Ansicht von Engels noch »übrig blieben«, nachdem die Naturwissenschaften und die Gesellschaftswissenschaft dialektisch geworden wären, und wie diese Wissenschaften dialektisch werden sollen, ehe Logik und Dialektik es geworden sind. Daran können wir auch ermessen, was die Logik des historischen Materialismus leisten kann. Sollte nicht durch das dialektische Zusammenfassen aller Wissenschaften mit Hilfe einer dialektischen Logik eine wissenschaftliche Naturauffassung zustande kommen? Und ist das dann nicht doch eine Naturphilosophie, die durch eine allumfassende dialektische Logik zustande gebracht wurde?

Ausarbeitung der Logik und Dialektik zu Wissenschaften, und Zusammenfassung der auf dialektisch-materialistischem Wege gewonnenen Resultate aller Wissenschaften, das war offenbar auch das Ziel der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus; welches sie aber nur auf halbem Wege vor sich sahen. Und das war das Lebensziel Josef Dietzgens, zu welchem er die philosophisch-wissenschaftlichen Grundlagen lieferte, unabhängig von Marx und Engels, »und sogar von Hegel«.

War diese dialektische Logik einmal ausgearbeitet, dann war es auch möglich, die Einzel- und Gesamtresultate der verschiedenen Wissenschaften »philosophisch zu prüfen«, und festzustellen, ob diese Resultate auf dialektisch-materialistischem oder auf metaphysischem Wege erhalten waren, oder ob ihnen noch metaphysische Reste anhaften. Und danach konnte dann die dialektische Erkenntniswissenschaft allen Wissenschaften eine einheitliche Verfahrungsweise vorschreiben. Und war so das Wesen des menschlichen Denkens und das Wesen des Weltalls klar erfaßt, dann war auch die Möglichkeit gegeben, festzustellen, wie und warum das ökonomische Element den gesellschaftlichen Fortschritt und mit ihm den Fortschritt des menschlichen Denkens bestimmt. Und dann ließ sich deutlich sagen, daß es nur insofern in letzter Instanz bestimmend wirkt, als es eine relativ, nicht aber eine absolut bestimmende Kraft hat, weil die absolute erste und letzte Instanz der Universalzusammenhang ist.

Kautsky beschränkt sich in weiser Zurückhaltung auf den gesellschaftlichen Entwicklungskreis der materialistischen Geschichtsauffassung. Er gibt unumwunden zu, daß der historische Materialismus weder alles Geschehen, noch das Denkvermögen, er-

klären will. Wir haben auch im ersten Teile dieser Schrift nachgewiesen, daß der engere Marxismus seine dialektische Methode nicht in die Erkenntnistheorie hineingetragen hat. Wenn sich Engels trotzdem mit Welt- und Bewußtseinsproblemen beschäftigt hat und so über den Geltungskreis des historischen Materialismus hinausgegangen ist, so hat er es getan ohne eine vorherige Lösung des Bewußtseinsproblems. Dadurch hat er sich und seine direkten Nachfolger in Widersprüche verwickelt, welche nicht hätten entstehen können, wenn er innerhalb des Rahmens der materialistischen Geschichtsauffassung geblieben wäre, wie ihn Marx gezeichnet hat.

Aber auch Marx selbst mußte in Inkonsequenzen verfallen, weil jeder relative Zusammenhang auch absolute Verbindungen hat, und solange dieser dialektische Zusammenhang nicht klar im Bewußtsein war, blieb die Marxsche Logik auch unvollkommen dialektisch, selbst bei der Erforschung relativer Zusammenhänge. Daß es mit der bloßen Geschichtspraxis nicht abgemacht war, fand Marx selbst, sobald er sich auf die Suche begab nach den Geheimnissen der kapitalistischen Mehrwertsproduktion. Da stellte sich schnell heraus, daß das bloße Aufsuchen relativer Zusammenhänge nicht zur gründlichen Aufklärung dieser Geheimnisse genügte, und daß man selbst bei einer so eminent »praktischen« Frage, wie der Mehrwertproduktion zur »Kraft der Abstraktion« greifen mußte, um die Gesellschaft nicht nur in ihren relativen Einzelerscheinungen, sondern auch als organisches Ganzes zu erfassen und festzustellen, wann das Ganze und wann der Teil den Anschlag gab. Aber bei der Untersuchung der Frage des Seins und Denkens hat kein Marxist außer Josef Dietzgen diesen Zusammenhang aufgeklärt, und darum kann der historische Materialismus weder als Gesellschafts- noch als Weltauffassung leisten, was er will.

Der engmarxistische Erzieher muß also in diesem Punkte selbst noch erzogen werden. Das ist oft unangenehm. Bauer ärgert sich darüber, weil bei mir das »Wunderwort« Dialektik alles Mögliche decken soll. Er will die verschiedenen »Arbeitsfelder« der Wissenschaften hübsch säuberlich in besondere Fächer unterbringen, namentlich das Arbeitsfeld der Erkenntnis der menschlichen Erkenntnis soll ein ganz besonderes Extrastübchen haben. Dagegen habe ich natürlich nichts, solange Bauer sich dabei bewußt bleibt, daß die Dinge, die er so fein säuberlich in Fächer schiebt, im All miteinander verschmolzen sind, und daß die Dialektik in diesem All eben auf alles geht. Will er sie aber

nicht so flüssig in seinem Kopfe haben, so kann ich natürlich seiner Entwicklung keine Verfahrungsweisen vorschreiben. Nur soviel kann ich ihm sagen, daß er durch die Resultate der Einzelwissenschaften niemals ohne eine dialektische Erkenntnistheorie zum konsequent naturmonistischen Denken kommen wird.

Wie Bauer, so will auch Plechanow nichts von unserem dialektischen Monismus bei seiner engmarxistischen Logik wissen, sondern schreibt dem historischen Materialismus alle möglichen Leistungen zu, die er nie vollbracht hat und nie vollbringen kann. Dabei vergißt er sogar, daß der engere Marxismus selbst sehr schönes Material zutage gefördert hat, durch welches die Stellung der Dietzgenianer bekräftigt wird, aus dem Munde der engeren Marxisten selbst. Auf ihn paßt ausgezeichnet, was Bebel einmal in seinem Geleitwort zur Broschüre »Die Sozialdemokratie im Deutschen Reichstage« schrieb: »Ein großer Teil der Parteigenossen macht den Fehler, daß er zu rasch vergißt; er ruft nach Material, das er tatsächlich längst in Händen hat, aber in der Hast der Arbeit vergaß oder nicht auszugraben versteht.« Plechanow vergißt sogar das Material, das er selbst ausgegraben hat.

Was er in seiner Polemik gegen Dietzgen und seine Schüler geleistet hat, ist indessen trotz seiner besten Arbeiten doch ein überzeugender Kommentar auf das Thema: Was kann und will der historische Materialismus leisten? Und diese Leistung ist eigentümlich erleuchtend für die Logik der materialistischen Geschichtsauffassung. Besonders scharf tritt die methodische Unzulänglichkeit dieser Logik hervor, wenn wir uns einen Augenblick aufhalten bei den Punkten, bei denen sich Plechanow nicht aufhalten will: Er hält sich nicht dabei auf, auszufinden, was ich unter der ursprünglichen »Auffassung des Bewußtseins« bei Marx und Engels verstehe, sondern spricht mir kurzerhand die Kenntnis dieser Auffassung ab; er hält sich nicht auf bei dem wesentlichen Unterschied zwischen Dietzgen und Engels, der sich bei der Untersuchung der Frage des Verhältnisses vom Sein zum Denken ergibt, sondern nimmt einfach an, daß sich Dietzgen »versprochen« hat; er hält sich nicht auf bei der Frage des Zusammenhanges zwischen dem relativen Sein des menschlichen Bewußtseins und dem absoluten Sein des Weltalls, sondern will dieses Wesen naiv mit dem Spencerschen relativen Wesensbeweis abtun, ohne dem Spencerschen Absoluten nahe zu treten; er hält sich nicht auf bei dem Kernunterschied zwischen Labriola und Dietzgen, sondern wirft meinen

Vergleich zwischen diesen beiden als »Tintenprodukt« ohne Wert in den Papierkorb; er hält sich nicht auf bei der historischen Bedeutung des ersten Paragraphen der Dietzgenschen Logik, sondern macht nur ein Fragezeichen dahinter und erklärt ihn schlechtweg als Tautologie, die er erst selbst fabriziert und dann widerlegt. Kurz, er hält sich nie auf bei den Kernfragen, deren Lösung die Philosophie zur Wissenschaft macht. Dagegen verweilt er mit Vorliebe bei nebensächlichen Fragen relativer Zusammenhänge, und noch lieber bei persönlichen Verunglimpfungen seiner sozialistischen Mitkämpfer. Seine Philosophie ist durchweg eine Philosophie des Unbewußten, eine Philosophie der unbewußten Darlegung, wieviel der historische Materialismus nach Plechanow leisten will und wie wenig er tatsächlich leisten kann, wenn er sein Spezialfeld der Gesellschaftswissenschaft verläßt.

Es bleibt nun noch nachzuweisen, daß, abgesehen von Fragen philosophischer Wissenschaft, die Leistungen der materialistischen Geschichtsauffassung und ihrer entsprechenden Logik auch auf dem Arbeitsfelde ihrer »relativen Zusammenhänge« nicht an das heranreichen, was die engeren Marxisten ihrer Angabe nach leisten wollen. Das wird die Aufgabe der nachfolgenden Kapiteln sein.

II. Kapitel:

Die Leistungsfähigkeit des historischen Materialismus als Gesellschaftswissenschaft.

Behalten wir klar im Gedächtnis, daß der historische Materialismus eine Methode der Forschung ist, welche ein Bild der gesellschaftlichen Entwicklung liefern soll, wie uns Kautsky in Übereinstimmung mit dem von mir dargestellten Entwicklungsgang der Väter des historischen Materialismus zu verstehen gibt. Erinnern wir uns ferner konsequent, daß der historische Materialismus, nach Kautskys Ansicht, nicht beansprucht, das Denkvermögen zu erklären, weder »dasjenige der Austern«, noch das menschliche. Bleiben wir also logisch bei der Anschauung, wie sie Kautsky vom historischen Materialismus vertritt in seiner Polemik gegen Bax, und gehen wir demnach von der Tatsache aus, daß der historische Materialismus, wie ihn Marx und Engels ausgearbeitet und angewandt haben, »nicht mehr« sein will als »eine Methode zur Erforschung der treibenden Ursachen der Entwicklung der Gesellschaft«. Dann frägt es sich zunächst: Was ist denn diese Gesellschaft?

Die Gesellschaft, mit der es der historische Materialismus zu tun hat, besteht aus menschlichen Individuen. Diese denken und handeln. Wer ihre Handlungen erklären will, muß auch ihr Denken erklären.

Unstreitig haben Marx und Engels das menschliche Denken ebenso materialistisch aufgefaßt wie die »praktisch kritische« Tätigkeit der Menschen. Aber da sie das menschliche Denkvermögen nicht erklärt haben, konnten sie auch nicht erklären, was Denken eigentlich ist. Und so lange sie das nicht erklärt hatten, blieb das Verhältnis zwischen Denken und Sein, Denken und Handeln, oder Sein und Handeln des Denkens, oder Sein und Handeln des gesellschaftlichen Seins, unaufgeklärt. Wenn also der historische Materialismus den verschiedenen Sphären des menschlichen Denkens einerseits eine metaphysische Selbständigkeit abspricht, andererseits

zugibt, daß diese verschiedenen Denksphären eine gewisse historische Wirksamkeit haben, so läßt er das Hauptproblem in dieser Wechselwirkung unangetastet und ungelöst.

Haben Marx und Engels und ihre direkten Jünger also die Kernfrage, um die es sich bei der Diskussion zwischen den verschiedenen Richtungen des philosophischen Materialismus und Idealismus handelt, nicht angepackt, dann ist die materialistische Geschichtsauffassung auch noch unfertig und im Grunde keine »exakte« Wissenschaft. Allerdings ist auch bisher keine andere Wissenschaft, die sich mit denkenden Wesen beschäftigt, in diesem Sinne exakt gewesen. Unter solchen Umständen kann die materialistische Geschichtsauffassung ebensowenig vollkommen dialektisch sein, wie etwa der bürgerliche Darwinismus oder Haeckels Monimus, oder die Welt- und Geschichtsauffassung der französischen und englischen Materialisten des 18. Jahrhunderts.

Plechanow hat gut reden, daß die metaphysischen Materialisten nicht behaupten, »alle Kräfte der Materie auf die Bewegung zurückführen« zu können. (Neue Zeit, XVI Bd. II, Nr. 44, Bernstein und der Materialismus, S. 549.) Warum erklärt er uns denn nicht, in welcher Weise der historische Materialismus Denken und Handeln mit dem Wesen der Materie in Natur und Gesellschaft in Einklang bringt, und die treibenden Ursachen der geschichtlichen Entwicklung mit den treibenden Kräften der Universalbewegung monistisch verbindet? Es ist ja ganz nett zu wissen, was die alten Philosophen wußten und nicht wußten. Und wenn sich Plechanow in seinen Erläuterungen der Philosophen des 18. Jahrhunderts klar wäre, ob diese Metaphysiker waren oder nicht, so wäre es noch viel netter. Leider ist er es nicht. Andererseits gibt er selbst zu, daß weder jene Metaphysiker, noch Marx und Engels, noch er selbst, noch andere engere Marxisten dieses Rätsel gelöst haben, allerdings nur soweit, als er sich nicht in diesem wie anderen Punkten widerspricht. Wir erfahren also im historischen Materialismus nicht, was denn eine Kraft ist, weder eine Denkkraft noch irgend eine andere. Ebensowenig erfahren wir dort, welche Kräfte etwa nicht auf Bewegungen des Universalprozesses zurückzuführen sind oder mit Bewegungen dieses Prozesses zusammengehen. Wir suchen daher auch im historischen Materialismus vergebens nach einer Aufklärung, ob die Denkkraft etwas anderes ist als eine Verschlingung von natürlichen Bewegungen, oder ob irgend ein Fall bekannt ist, wo einem Gesunden der Verstand still gestanden ist.

Über diese dialektische Kernfrage, welche zu einer Erklärung des menschlichen Denkens und Handelns unumgänglich gelöst werden muß, hat der historische Materialismus nichts Bestimmtes zu sagen. Engels verhöhnt zwar im »Anti-Dühring« den »Kräfteschwindel«, der zu seiner Zeit selbst in den Werken der hervorragendsten bürgerlichen Wissenschafter noch sein Wesen treibt, und die mysteriösen »Stoffe«, die von diesen Wissenschaftern zur Erklärung von Vorgängen herangezogen werden, bei denen die »Kräfte« nicht ausreichen, aber er selbst sagt uns auch nicht, was denn nun die treibenden Ursachen der Allbewegung sind, und in welchen Beziehungen diese Weltbewegungen zu den gesellschaftlichen stehen. Daß uns Plechanow nichts sagt, was nicht Marx und Engels schon besser gesagt haben, brauche ich nach allem, was ich schon von ihm gezeigt habe, nicht erst noch besonders zu bekräftigen. Er bleibt auch in dieser Frage ein bloßer Nachbeter von Engels.

Kann aber der historische Materialismus die entwicklungsgeschichtlichen Ursachen der Allbewegung nicht dialektisch erklären, so kann er auch die treibenden Ursachen der geschichtlichen Bewegungen nicht gründlich anfassen. Er nimmt also Kräfte und Bewegungen so hin, wie er das Denkvermögen hinnimmt. Er will Fragen ihrer relativen Zusammenhänge in der Gesellschaft behandeln, ohne die Frage der absoluten oder relativen Werte der verschiedenen geschichtlichen Elemente grundlegend anfassen zu können. Er begnügt sich daher mit der These, daß politische Bewegungen durch die Veränderungen in der Produktionsweise der menschlichen Lebenserfordernisse bestimmt werden, und beschränkt sich auf die Behauptung, daß die Menschen, welche in diesem Produktionsprozeß und in diesen politischen Bewegungen denken und handeln, in der »Praxis« auf die Beziehungen zwischen ihrem Bewußtsein und dessen bestimmenden Ursachen hin beobachtet werden müssen, wobei sich dann zeigt, daß ihr gesellschaftliches Sein ihr Bewußtsein bestimme.

Es ist daher kein Wunder, daß der historische Materialismus seit Marx und Engels mehr und mehr mit neuen Entwicklungselementen durchtränkt worden ist, und daß uns aber trotzdem immer noch seine primitive klassische Fassung in der Einleitung zur »Kritik der politischen Ökonomie« als maßgebend vorgehalten wird, obgleich verschiedene engere Marxisten in ihren Schriften fortwährend auf Gebiete übergreifen, denen diese Urfassung nicht ge-

recht wird. Wer eine Generation hindurch diese Fassung vertreten hat, ohne das Wesen des menschlichen Denkvermögens dialektisch zu erklären, der muß notgedrungen in vielen Hinsichten »unbewußt« vorgehen. Und wer viel »Unbewußtes« bei seinen Denkbewegungen mitschleppt, dessen Logik muß sich auch in ungewollten Widersprüchen einherwinden.

Wenden wir unsere dialektische Methode auf die Veränderungen in den Zusammenhängen der Entwicklung des menschlichen Denkens, der menschlichen Gesellschaft und der Natur an, so finden wir, daß die menschliche Gesellschaft aus Individuen besteht, welche sich unter dem Drucke des Kampfes um die Existenz in Arbeitsgruppen zusammengeschlossen haben. In diesen Arbeitsgruppen, die in der Urgesellschaft aus Blutsverwandten bestanden, wurde des Lebens Nahrung und Notdurft gemeinsam produziert, unter verschiedenen Arbeitsweisen, welche einerseits von der Entwicklung der Werkzeuge, andererseits von der Teilung der Arbeit zwischen den beiden Geschlechtern abhingen.

Was gab nun anfänglich bei dieser Arbeitsteilung und der entsprechenden Produktionsweise den Ausschlag für die Form der Gesellschaft? Die Werkzeuge oder die Geschlechtsteilung? Daß die primitiven Arbeitsgruppen geschlechtlichen Ursprungs und die natürliche Folge der biologischen Entwicklung waren, und daß die primitive Arbeitsteilung nicht die Basis dieser biologischen Entwicklung bildete, sondern umgekehrt, die biologische Arbeitsteilung die Basis der ökonomischen, hat Marx nach dem Vorbilde von Morgan schon im »Kapital« betont. Ich habe daher in »Dialektisches« näher ausgeführt, daß die engmaterialistische Geschichtsauffassung, wie sie von Marx zuerst formuliert und ausgelegt wurde, und welche vor dem Bekanntwerden der urgesellschaftlichen Entwicklung geschrieben wurde, bei der Erklärung der gesellschaftlichen Entwicklung aus primitiven Anfängen an eine Periode kommt, in welcher diese Fassung sich als einseitig, also undialektisch, herausstellt, weil dort die biologische Arbeitsteilung die Form der ökonomischen bestimmt, nicht aber die Produktionsweise die gesellschaftliche Form.[1])

[1]) Dem historischen Scharfblicke des Genossen Askew, welcher »Dialektisches« im »Vorwärts« ungefähr so herablassend besprach wie Bauer im »Kampf«, ist dieser Punkt meiner Schrift wie so mancher andere vollkommen entgangen. Er meint wie Bauer, die Dietzgensche Dialektik könne dem Marxismus auch nicht anders helfen, als durch Auffindung der wirklichen Zusammenhänge. Hätte er und Bauer

Erst auf einer gewissen Übergangsstufe, während der Periode der Barbarei, gewinnt die Produktionsweise einen überwiegenden Einfluß auf die Gesellschaftsform, sprengt schließlich die Bande der Blutsverwandtschaft, und schafft neue Arbeitsteilungen ökonomischer Art, welche die biologische überschatten, so daß schließlich die Produktion von Produktionsmitteln und die dadurch bestimmte technische Form des Produktionsprozesses mehr und mehr Einfluß gewinnt über alle anderen gesellschaftlichen Verhältnisse, verschiedene ökonomische Klassen hervorbringt und mit diesen Klassen bestimmte politische Einrichtungen, welche sich je nach dem Charakter der herrschenden und beherrschten Klassen ändern, wie Engels dies im »Ursprung der Familie«, auch wieder unter Anlehnung an Morgan, dargestellt hat.

Es entkräftet meinen Hinweis auch um nichts, wenn erwidert wird, daß in der Urgesellschaft eben die allgemeinen Lebensbedingungen für das menschwerdende und menschgewordene Tier seine wirtschaftliche Basis, seine Ökonomie, ausmachten, und daß also auch dort sein Bewußtsein durch sein gesellschaftliches Sein bestimmt war. Denn es soll ja gerade durch den historischen Materialismus ein klarer Unterschied gemacht werden zwischen Naturökonomie und Gesellschaftsökonomie, zwischen biologischer und ökonomischer Arbeitsteilung, und die Ökonomie der menschlichen Gesellschaft soll sich eben von der Ökonomie der organisch regulierten Tiergesellschaft durch das Überwiegen der Technik über die organische Arbeitsteilung unterscheiden. Wenn ich also darauf hinweise, daß wir diesem Unterschied als Dietzgenianer gern zustimmen, aber auch verstanden wissen wollen, daß es dabei dialektische Übergangsstufen in der menschlichen Entwicklung gibt,

---

sich etwas mehr um die Auffindung der wirklichen Zusammenhänge meines Schriftchens bemüht, dann hätten sie es wohl ein wenig weiter gebracht als bis zu jener gewaltigen Höhe des Verständnisses, welche die Vulgärökonomen und Vulgärphilosophen den Schriften von Marx und Engels entgegen brachten. Sie haben, wie ihre »vulgären« Vorbilder, mehr Hirnsubstanz verbraucht, um mich mißzuverstehen, als nötig war, um mich zu verstehen. Namentlich möchte ich gern, daß sich Askew, Bauer und Genossen etwas mehr um die wirklichen Zusammenhänge ihres Denkvermögens bekümmern, als ihnen die durch den historischen Materialismus gebotene »Speise« schon vorgekaut bietet. Ich habe dem Genossen Askew ebensowenig »Küchenrezepte« offeriert, wie Dietzgen oder Marx, oder nur ebensoviel. Wenn er sich keine Speise daraus machen kann, gleicht er darin der »höheren Tochter«, welche auch die Schuld auf das Rezept schiebt, wenn sie die Sahne anbrennen läßt.

so erheben wir keinen Einspruch gegen diese Unterscheidung, sondern gegen eine Übertreibung dieser Unterscheidung und gegen die Vernachlässigung der allgemeinen Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier. Und das geht nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Zukunft, wie wir gleich sehen werden.

Hat in der Urgesellschaft die Naturbasis, nicht die wirtschaftliche Basis, die Arbeitsteilung und die Form der Gesellschaft bestimmt, dann folgt, daß auch die Form des Bewußtseins der Urmenschen durch die natürliche, und nicht durch die wirtschaftliche Basis der Gesellschaft bestimmt war, daß also erst mit dem Eintreten der Übergangsperiode in den überwiegenden Einfluß der Produktionsweise auf alle gesellschaftlichen Verhältnisse das menschliche Bewußtsein unter die Herrschaft der Ökonomie gefallen ist. Engels selbst deutet im »Ursprung der Familie« an, wie von da ab auch die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze dem Menschen als mysteriöse Macht entgegentraten, und nicht nur die Natur. Er nimmt auch in der Vorrede zu diesem Werk einen Anlauf zu einer Erweiterung der ursprünglichen Fassung des historischen Materialismus, um die Theorie mit seiner erweiterten Praxis in Einklang zu bringen, verfällt aber dabei sofort wieder in Undeutlichkeiten. Und so bleibt in dieser Hinsicht auch die Darstellung des historischen Materialismus fortwährend hinter seiner Praxis zurück, ohne daß sich irgend ein engerer Marxist dieser Unlogik bewußt wird.

Die dialektische Wertung biologischer und ökonomischer Zusammenhänge, und ihr wechselndes Übergewicht in der Bestimmung des menschlichen Bewußtseins und dessen Rückwirkung auf dieselben, das sind zwei wesentliche Punkte, welche trotz der Hinweise von Marx und Engels, und trotz der Versuche anderer engerer Marxisten auf Gebieten, welche den Leistungskreis des historischen Materialismus überschreiten, noch heute stiefmütterlich im engeren Marxismus behandelt werden. Darin zeigt sich noch heute der Einfluß der mehr mechanistischen als dialektischen Urfassung des historischen Materialismus. Wie diese den relativen Einflüssen der natürlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge auf das menschliche Bewußtsein und die menschliche Entwicklung weit weniger gerecht wird, als dies in der Praxis bei den reiferen Werken von Marx und Engels der Fall ist, so finden wir auch in den fortgeschrittensten Werken ihrer Urjünger immer noch die mechanistischen Reste jener Fassung neben ihren mehr dialektischen

Darstellungen einherhinken. Den Vätern des historischen Materialismus selbst ist ihre mechanistische Auffassung unbewußt im Laufe der Jahre durch die Logik der Tatsachen zur dialektischen geworden, wie die »Arbeit« der klassischen Ökonomisten sich für Marx unvermerkt in Arbeit und Arbeitskraft gespalten hat. Und die Entwicklung ihrer Urjünger ist getreu diesem Vorbilde gefolgt.

Als Resultat dieser geistigen Entwicklung zeigt sich die Tendenz im engeren Marxismus, die Naturbasis der gesellschaftlichen und der Geistesentwicklung in eine rein sekundäre Stellung zu drängen, wie das Bewußtsein überhaupt und überall den in letzter Instanz entscheidenden Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung bei den Veränderungen der Produktionsmethoden zu suchen. Dabei wird die Möglichkeit gering geschätzt, daß dieser entscheidende Einfluß durch die gesellschaftliche Entwicklung selbst allmählich auf andere Elemente der Entwicklung, zum Beispiel auf die Natur oder auf das Bewußtsein, übertragen werden kann. Und zwar kann diese Übertragung stattfinden im individuellen wie im gesellschaftlichen Lebensprozeß, als Ausnahme innerhalb der regelmäßigen und normalen Entwicklung einer gewissen Epoche, oder als natürliches Produkt einer normalen Entwicklung aus einer Epoche in eine andere.

Dieser Punkt meiner Kritik hat nichts gemein mit dem Einwurf der Vulgärkritiker des Marxismus, daß im historischen Materialismus andere Faktoren außer den ökonomischen nicht in Rechnung gezogen werden. Ich weiß sehr wohl, daß die Marxsche Ökonomie und die materialistische Geschichtsauffassung den Einfluß geographischer Verhältnisse, meteorologischer Elemente, der Rasse, des Verstandes usw. in Rechnung ziehen. Ich weiß aber auch, daß in der engeren marxistischen Auffassung alle diese anderen Elemente als relativ konstant im Vergleich zu den Veränderungen der Produktionsmethoden angesehen werden, und gerade gegen die übertriebene Vertretung dieser Ansicht wende ich mich. Ich vertrete den Standpunkt, daß diese anderen Faktoren im Entwicklungsprozesse des Individuums und der Gesellschaft unter bestimmten Voraussetzungen das Übergewicht in der »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« erhalten, lange Epochen hindurch behalten können, und auch in der Tat öfter gehabt und behalten haben und es auch in Zukunft werden.

Als Beispiel des überwiegenden Einflusses von Naturveränderungen auf den geschichtlichen Entwicklungsprozeß erwähne ich

hier nur die Eiszeiten und die großen Überschwemmungen, deren Nachwehen noch heute in den Produktionsverhältnissen gefühlt werden, und die großen Völkerwanderungen im vierten und fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung infolge plötzlich eintretenden Wassermangels im Inneren Asiens. Als Beispiel des Überwiegens der Natur in den Produktionsverhältnissen infolge normaler Entwicklung habe ich schon auf die Urgesellschaft hingewiesen. Und als Beispiel des überwiegenden Einflusses des menschlichen Bewußtseins auf die Produktionsweise komme ich noch auf die Entwicklung in den Sozialismus hinein zu sprechen.

Die Vernachlässigung der dialektischen Wertung dieser Zusammenhänge, und die übermäßige Betonung der Variabilität des ökonomischen Elements im Vergleich zur Variabilität der übrigen Entwicklungselemente, namentlich der außermenschlichen, macht sich auch bei der Schätzung des geistigen Einflusses geltend. Zwar wird dieser Einfluß zugestanden, aber doch nur als sekundäre, nicht als entscheidende Macht, namentlich nicht in der durchschnittlichen Massenentwicklung. Und daraus entstehen mancherlei Widersprüche und Ungenauigkeiten.

Wie sich aus dem Vorgehenden ergibt, war in der Urgesellschaft das gesellschaftliche Sein der Menschen durch natürliche Verwandtschaften bestimmt, und die Produktionswerkzeuge spielten nur in zweiter Linie eine Rolle in der Arbeitsteilung der Produktionsmethoden. So war auch das Bewußtsein der Menschen in diesem Zusammenhange mehr unter der Herrschaft natürlicher als wirtschaftlicher Gesetze. Blutsverwandtschaft, Erdnatur, Universum schrieben die Bewußtseinsformen vor, mehr als Steinwerkzeuge. Die Erlernung des Gebrauchs von Feuer, und der bewußten Erzeugung von Feuer, griff tiefer in die Bewußtseinsformen, Gesellschaftsformen und Produktionsmethoden jener Urmenschen ein als der Übergang von ungeschliffenen zu geschliffenen Steinwerkzeugen oder zu Bronzewaffen und Geschirren. Die Entwicklung in diese natürliche Gesellschaft hinein und aus derselben hinaus in eine spätere, in welcher die wirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse über die Blutsverwandtschaft siegten und die Erdnatur in größerem Maße unter die Herrschaft der Produktionsweise brachten, geschah ohne Kenntnis der natürlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze, oder »hinter dem Rücken« der Menschen, wie Marx sagt. Die einzelnen Handlungen der Individuen wurden nur soweit »bewußt«, planmäßig und mit Vorherbestimmung

des Erfolges vollbracht, als die Gesamtentwicklung der verschiedenen Familien, Geschlechtsverbände (Gentes, Phratrien, Stämme), Nationen und Rassen die Kenntnisse und Materialien dafür lieferte. Und nur soweit die Individuen selbst »bewußt« denken und handeln konnten, war es ihnen möglich, auch in Massenbewegungen »bewußt« vorzugehen. Wo aber Meinungsverschiedenheiten beim Vergleich ihrer Ansichten zutage traten, war ein bewußtes gemeinsames Handeln nur soweit möglich, als die Masse der Individuen eine Übereinstimmung erzielte.

Konnten sie sich nicht einigen, so konnte auch ein bewußtes Zusammenwirken nicht möglich werden. Dann führte der Zwiespalt der Ansichten zu mehr oder weniger gegensätzlichen Handlungen, die sich bis zu offenen Kämpfen steigern konnten. Wer dabei die Logik der Tatsachen auf seiner Seite hatte, und mit dieser Logik die nötigen Machtmittel, der gab in der geschichtlichen Entwicklung den Ausschlag und war in der Lage, seine Ansichten mehr oder weniger zu verwirklichen, aber immer nur soweit, als die allgemeinen Machtmittel seiner Gesellschaft reichten.

Diese Entwicklung durch Gegensätze hat in der menschlichen Geschichte bis heute fortgedauert. Mit der Klassenherrschaft fallen auch die Klassengegensätze, aber es bleiben noch genug Gegensätze in der Allentwicklung übrig, um auch unter dem Sozialismus die Entwicklung nach dem gleichen dialektischen Gesetz weiter zu führen. Doch wird namentlich ein großer Gegensatz zugleich mit dem Aufhören der Klassengegensätze auf eine neue Entwicklungsstufe gestellt, nämlich der Gegensatz zwischen dem menschlichen Bewußtsein und dem gesellschaftlichen Sein. Hatte sich die geschichtliche Entwicklung der Menschen bisher nicht nach einem allgemein bewußten und gewollten Plan vollzogen, sondern hatten die unerkannten und unbeherrschten Gesetze der natürlichen und gesellschaftlichen Entwicklung dem menschlichen Bewußtsein einen sehr beschränkten individuellen und kollektiven Wirkungskreis der »Freiheit« vorgeschrieben, so wird von dann ab das Verhältnis umgedreht und das menschliche Bewußtsein bestimmt selbst die gesellschaftliche Form, in welcher es seine »bewußte« Freiheit weiter entwickelt.

Wir nähern uns jetzt der Übergangsperiode nach dieser größeren bewußten Freiheit hin. Mehr und mehr erwirbt das individuelle Bewußtsein der Mitglieder der historisch ausschlaggebenden Klasse, der Arbeiter, unter der Anleitung des klassen-

bewußten Proletariats und seiner mit diesem Klassenbewußtsein übereinstimmenden Freunde aus anderen Klassen die Mittel und die Einsicht zur »bewußten« Bestimmung der Produktionsweise und der damit verbundenen Gesellschaftsform. Im Verhältnis wie dieses moderne Klassenbewußtsein sich in der Gestaltung des Gesellschaftslebens geltend macht, bestimmt es auch die Form seines eigenen Seins in dieser Gesellschaft, verschafft damit also dem natürlichen Sein wieder die Oberhand über das gesellschaftliche, aber auf einer höheren Entwicklungsstufe. Das menschliche Bewußtsein wird dadurch nicht von seinem Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen befreit, wohl aber von der Oberherrschaft derselben. Es beherrscht sie, schreibt ihnen die fernere Richtung vor, soweit es nicht von der Übermacht der Natur daran verhindert wird, und ermöglicht es gewaltigen Massen von Individuen sich einheitlich zu gemeinsamer planmäßiger Weiterentwicklung zusammen zu schließen. Je weiter sich der bewußte Wirkungskreis dieses Massenbewußtseins ausdehnt, um so tiefer kann auch das einzelne Individuum in die Entwicklung der Erdnatur, einschließlich seiner eigenen, eingreifen und ihr die Richtung vorschreiben.

Ob und wieweit nun aus dieser Entwicklung ein bewußter Masseneinfluß der Menschen auf die kosmischen Verhältnisse des Erdballs und außerhalb der Erdensphäre möglich werden wird, ist eine Frage, welche für die jetzt lebenden Generationen größtenteils in das Gebiet der Utopien gehört, also nicht Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung sein kann. Wer von einer Regulierung des Klimas, der Niederschläge, der vulkanischen Tätigkeit, der Stellung der Erdachse in der Ekliptik, der Umdrehungsgeschwindigkeit der Erde um ihre Achse, der Ekliptik selbst und der Richtung des Erdlaufes im Universum auf eine bestimmte Fixsternsphäre hin träumen will, dem bleibt das unbenommen.

Nur soviel können wir mit Bestimmtheit sagen, daß die Freiheit des menschlichen Bewußtseins unter dem Sozialismus, wenn die Herrschaft der gesellschaftlichen Entwicklungsgegensätze über dasselbe soweit aufhört, als der Mensch die Naturelemente seines Produktionsprozesses und sich selbst bewußt beherrscht, innerhalb des absoluten Universalprozesses eine unendlich größere sein wird, als irgend ein Lebender heute genießt. Wir können ferner mit Sicherheit voraussagen, daß mit dem Aufhören der Herrschaft unverstandener gesellschaftlicher Gesetze das mensch-

liche Bewußtsein individuell wie gesellschaftlich wieder mehr ein Naturbewußtsein werden wird, das heißt, die Naturbasis des Menschenlebens wird seine unbeherrschten Kräfte wieder deutlicher dem Bewußtsein einprägen als es unter der Herrschaft der unbekannten gesellschaftlichen Gesetze möglich war. Das gesellschaftliche Sein wird durch das menschliche Bewußtsein bestimmt, aber das Natursein wird nicht in demselben Maße vom menschlichen Bewußtsein beherrscht werden wie das gesellschaftliche. In letzter Instanz wird das menschliche Bewußtsein immer durch das Natursein erzeugt und bestimmt. Das selbstbewußte Bewußtsein der Menschen kann sich niemals über den absoluten Naturzusammenhang hinausschwingen, sondern kann höchstens innerhalb des absoluten Zusammenhangs zu der Einbildung aufsteigen, daß es einmal allen relativen Prozessen einer bestimmten Entwicklungsperiode die Richtung vorschreiben mag. Wieweit diese Einbildung im Laufe der Allentwicklung zur bewußten allgemein menschlichen Zusammenarbeit und Verwirklichung kommen wird, will ich ebensowenig in den Kreis wissenschaftlicher Erörterung ziehen wie die Frage, bis zu welcher relativen Grenze eine solche Einbildung überhaupt verwirklicht werden kann.

Für uns ist dieser Gedanke gleichbedeutend mit einer Utopie. Wir können nicht wissenschaftlich absehen, wie die Menschen es fertig bringen sollten, sich »bewußt« aus Menschen mit Hilfe der erkannten Entwicklungsgesetze des Alls und der beherrschten gesellschaftlichen Entwicklung in »Übermenschen« zu verwandeln, welche das ganze Universum einer bestimmten Entwicklungsepoche in allen relativen Weltelementen bis zu einem solchen Grade beherrschen, daß ihr Selbstbewußtsein zum herrschenden Weltbewußtsein wird, und nicht nur dem ganzen Leben auf dem Erdball, sondern auch auf Sonne, Mond und Sternen die Bahnen vorschreibt. Wesen, welche so etwas vermöchten, sind als relative Produkte des absoluten Entwicklungsprozesses zwar für die Phantasie denkbar, aber nicht auf wissenschaftlichem Wege nachweisbar. Wie groß auch immer die Entwicklungsmöglichkeiten des menschlichen Körpers und namentlich des menschlichen Denkorgans sind — — — und ich gehöre nicht zu denjenigen, welche die physiologische Entwicklung des Menschen für abgeschlossen halten, sondern sehe noch große Entwicklungfähigkeit in seiner Nerven- und Gehirnorganisation — — — sie wird die Menschen nie zu absoluten Wesen machen, selbst wenn sie höhere Natur-

wesen als Menschen durch Gehirnentwicklung aus ihnen machen sollte.

Hier bleibt indessen der wissenschaftlichen Phantasie ein großer Spielraum offen.

Eine logische Unmöglichkeit ist ein höher entwickeltes Geschöpf als der heutige Mensch nicht. Die Gehirnentwicklung ist nach meiner Ansicht noch lange nicht an die Grenzen ihrer phylogenetischen Auslese gelangt. Im Gegenteil, wenn der Erdball ebenso lange aushält, als er schon ausgehalten hat, so erscheint mir eine weitere Gehirn- und Nervenentwicklung, mit den entsprechenden Änderungen des Gesamtkörpers, nicht nur möglich, sondern unvermeidlich. Doch dieser Vorgang gehört in der Tat zu denjenigen, welche im Vergleich mit den Veränderungen der menschlichen Wirtschaftsysteme konstant genannt werden könnten, wenn sie auch im Vergleich zur Entwicklung des Erdballs und des Universums selbst sich verhalten wie der Sekundenzeiger zum Stundenzeiger einer Uhr.

Doch genug davon. Diese Umrisse der gesellschaftlichen Entwicklung im All reichen aus zur Bekräftigung der Hauptthese dieses Kapitels, daß die materialistische Geschichtsauffassung in ihrer Urfassung wie in ihrer Anwendung mehr mechanisch als dialektisch ausgelegt worden ist, und daß also die engeren Marxisten, um mit der Entwicklung des proletarischen Denkens Schritt zu halten, ihrer Auffassung wie ihrer Methode eine flüssigere Form geben müßten. Erst dann kann das relative Übergewicht der verschiedenen historischen Entwicklungselemente in verschiedenen Epochen dialektisch richtig bewertet werden.

In seiner bisherigen Fassung und Methode kann der historische Materialismus kaum derjenigen Geschichtsperiode dialektisch gerecht werden, welcher die Gegenwart angehört, und noch weniger der Urgeschichte oder der Zukunftsgeschichte.

Wie Marx und Engels, so haben sich auch ihre Urjünger in dialektischer Beziehung unvermerkt gemausert. Aber trotzdem wird uns noch immer die Urfassung der materialistischen Geschichtsauffassung als Muster vorgehalten, und die engere marxistische Methode der Dialektik sieht darin ebensowenig eine logische Unverträglichkeit wie in anderen Widersprüchen ihrer Vertreter. Macht dann ein Dietzgenianer Bemerkungen, welche seiner dialektischen Einsicht gemäß nicht nur eine Eigenbewegung und Rückwirkung des menschlichen Bewußtseins auf den überwiegenden Einfluß der

Produktionsmethode und der dazu gehörigen Gesellschaftsform einräumen, wie nach Ansicht der engeren Marxisten selbst zugegeben wird, sondern auch ein Überwiegen des bewußten Einflusses als Ausnahme während der normalen Entwicklung einer bestimmten Periode, oder als Regel während einer neuen Geschichtsepoche, so kann der engmarxistische Kopf zu keinem anderen Schlusse kommen, als daß wir den historischen Materialismus nicht verstehen. Und dann werden wir naiv gefragt: »Also bestimmt doch das Bewußtsein das Sein, und nicht umgekehrt?«

Daß das menschliche Bewußtsein mit Vorbedacht die Form seiner Gesellschaft bestimmen soll, dürfte doch Leuten, welche Arbeiterparteien gründen zur Verwirklichung des wissenschaftlich erkannten Gesellschaftsideals, keine Kopfschmerzen bereiten. Eben weil das Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein in unserer Epoche bestimmt wird, und schließlich von diesem gesellschaftlichen Sein gezwungen wird, dieses selbst und damit seine eigene Form zu bestimmen, bleibt der historische Materialismus doch wahr. Er wird nur seiner mechanistischen Form entkleidet. Es ist wieder einmal Negation der Negation, Überwindung des Gegensatzes zwischen menschlichem Bewußtsein und gesellschaftlichem Sein, und zwar innerhalb des Höheren, Dritten, des Universalprozesses. Freilich, wem das Höhere, Dritte, in der dialektischen Entwicklung »die ökonomische Situation der Länder und Völker« ist, wie dem Genossen Plechanow, dem schwimmen alle Felle weg, wenn sich das menschliche Bewußtsein darüber erhebt. Wer aber mit Dietzgen den Universalprozeß als das dialektisch Absolute anerkennt und begreift, der kann ruhig die entscheidende Rolle von einem relativen Teil der Allbewegung auf einen anderen, vom Produktionsprozeß auf das menschliche Bewußtsein übertragen, ohne den Boden der wissenschaftlichen Dialektik unter den Füßen zu verlieren.

Diese ganze Entwicklung ist bereits im engeren historischen Materialismus einbegriffen. Und wer diesen Materialismus als eine wissenschaftliche Methode auffaßt, welche sich an die wirklichen Zusammenhänge hält, der wird sich auch konsequent bemühen, seine Definitionen und Formeln mit diesen wirklichen Zusammenhängen in Einklang zu bringen, und wird nicht störrisch an einer historischen Formel wie derjenigen in der Einleitung zu Marx »Kritik der Politischen Ökonomie« festhalten und eine absolut bestimmende Kraft aus einer so relativen zu machen suchen, wie es die Produktionsweise ist. In dieser Beziehung haben es alle engeren

Marxisten aber an dialektischer Konsequenz fehlen lassen, und eine Schablone aus dem Materialismus ihrer Meister gemacht, trotz ihrer fortgesetzten Beteuerungen, daß sie eine dialektische Forschungsmethode daraus machen wollten.

Es wird aber eine Schablone aus dieser Methode, wenn nur zugelassen wird, daß die verschiedenen menschlichen Denksphären, relative Teile innerhalb bestimmter, relativer, materieller Grundbedingungen des gesellschaftlichen und Naturseins im Absoluten, zwar eine sekundäre Rückwirkung, aber keine überwiegende Herrschaft auf dieselben ausüben können. Und mit dieser undialektischen Einschränkung des Wirkungsbereichs des menschlichen Bewußtseins über einen mehr und mehr ausgedehnten Teil relativer gesellschaftlicher und natürlicher Zusammenhänge gehen auch andere mehr schablonenhafte als dialektische Auffassungen Hand in Hand. Einer der Hauptpunkte, in denen die methodische Unzulänglichkeit der engmaterialistischen Geschichtsauffassung ungewollt von Kautsky selbst zugegeben wird, ist der Zusammenhang zwischen der geistigen Entwicklung des Individuums und derjenigen seiner Klasse oder Masse.

Wenn die moderne Arbeiterklasse als Regel, das heißt in der großen Mehrzahl durch ihr Klassenbewußtsein zu einer größeren Bewußtseinsfreiheit aufsteigen muß, um den Sozialismus zu verwirklichen, so liegt darin schon die Einsicht, daß dieser Vorgang sich gesetzmäßig mit verschiedenen Graden von Klarheit und Geschwindigkeit in den Köpfen der verschiedenen Individuen abspielt. Der engere historische Materialismus führt also zur Erkenntnis, daß manche Individuen weit über den durchschnittlichen Gesichtskreis ihrer Klasse, oder ihrer Gesellschaft, hinausblicken können, andere weit hinter diesem Durchschnitt zurückbleiben. Manche engere Marxisten haben auch anerkannt, daß der weitere oder kürzere Blick verschiedener Individuen durch den historischen Materialismus allein nicht erklärt werden kann. Sie haben aber mit dieser Einsicht in der Praxis wenig anzufangen gewußt. Und sie haben nicht zugeben wollen, daß in diesem Zugeständnis das Bekenntnis einer methodischen Unzulänglichkeit des historischen Materialismus liegt.

Nach der Ansicht von Kautsky will sich der historische Materialismus aber nur soweit mit dem individuellen Bewußtseinsproblem befassen, wie das individuelle Bewußtsein als Massenbewußtsein auftritt. Er schreibt in seiner Polemik gegen Bauer: »Kant hatte keine Idee davon, daß die Gesellschaft mehr ist als ein Haufen zu-

sammenlebender Individuen, daß sie ein Organismus ist, dessen Zellen, die Individuen, nicht bloß eine gegenseitige Wechselwirkung aufeinander ausüben, sondern die durch die Arbeitsteilung untereinander auch auf bestimmte Formen des Zusammenwirkens angewiesen sind, die nicht von ihrem guten oder bösen Willen abhängen, sondern von der Art der Produktivkräfte.« (Neue Zeit, XXIV, Bd. II, Nr. 42, S. 519.) Also wird der Wille der Individuen bei ihrem Zusammenwirken in der Arbeitsteilung durch die Art der Produktivkräfte bestimmt, und nur soweit dieser Teil des individuellen Bewußtseins reicht, fällt er in den Leistungsbereich des historischen Materialismus. Und in seiner Polemik gegen Stampfer schreibt Kautsky: »Die Gesetze der Gesellschaftswissenschaften werden durch Massenbeobachtungen gewonnen und gelten auch nur für Massenerscheinungen.« (Neue Zeit, XXIV, Bd. II, Nr. 50, S. 783.) Nun ist bekanntlich nach Kautsky der historische Materialismus »nicht mehr« als eine Gesellschaftswissenschaft. Als solche kann er auch nur die Gesetze des individuellen Bewußtseins durch Massenbeobachtungen feststellen und auf Massenerscheinungen anwenden. Und wie Kautsky selbst sagt, wird der individuelle Wille als Massenerscheinung durch das Zusammenwirken bei der Arbeitsteilung und die Art der Produktivkräfte bestimmt. Dabei bleibt natürlich ein großer Komplex der verschiedenen individuellen Bewußtseinsbewegungen unberührt und unerklärt. Dieser unerforschte und unerklärte Bewußtseinskomplex wirkt aber gleichfalls auf das in den Bereich des historischen Materialismus fallende Massenbewußtsein ein. Im individuellen Bewußtsein entsteht auch oft ein Konflikt zwischen dem durch den historischen Materialismus erforschten Komplex, welcher als Massenbewußtsein auftritt, z. B. als proletarisches Klassenbewußtsein, und dem durch den historischen Materialismus nicht erforschten Komplex, der dem betreffenden Individuum eigentümlich ist und außerhalb des Geltungsbereichs der Gesellschaftswissenschaft liegt. Mit diesem Konflikt weiß der historische Materialismus nichts anzufangen, weil er nicht allein durch die Art der Produktivkräfte bestimmt wird, obgleich er aus der herrschenden Produktionsweise hervorgehen kann. Würde er, wie die Willenselemente in dem Zusammenwirken bei der Arbeitsteilung, durch die Art der Produktivkräfte bestimmt, dann würde der Konflikt im Sinne des Massenbewußtseins, in diesem Falle des Klassenbewußtseins, erledigt werden. Wird er aber anders erledigt, dann ist es klar, daß die Elemente, welche das Massenbewußtsein

bestimmen, in diesem individuellen Falle unterlegen sind, und es frägt sich dann, welche anderen Elemente den Sieg davon getragen haben. Auf diesen Punkt kommen wir später zurück.

Auf alle Fälle zeigt sich hier, daß die Gedanken, welche die Willensbewegungen von Individuen bestimmen, noch andere »unbewußte« Bestimmungselemente haben als die Gedanken, welche die Willensbewegungen von Massen regieren und deren Hauptbestimmungselement die »Art der Produktivkräfte« ist, Kautsky macht daher gegen eine Illustration Bauers, welche einen solchen Konflikt zwischen dem individuellen und dem Massenbewußtsein darstellt, den Einwurf geltend, Bauer werfe dabei »in sonderbarer Weise zwei Erscheinungen durcheinander, die voneinander sehr verschieden sind: das Handeln einzelner Individuen und die Anschauungen ganzer Klassen.« (Neue Zeit, XXIV, Bd. II, Nr. 42, S. 523.)

Dazu bemerke ich zweierlei. Erstens zeigt sich in dieser Kontroverse, daß sich die engeren Marxisten über die Leistungsgrenzen des historischen Materialismus untereinander nicht einig sind. Insofern ist diese Polemik zwischen Kautsky und Bauer also ein weiterer Beitrag zu meinem Beweismaterial für das vorhergehende Kapitel. Zweitens: Der hier in Frage stehende Konflikt ist zunächst nicht, wie Kautsky sagt, ein Kampf zwischen Handeln auf einer Seite und Anschauungen auf der anderen, sondern zwischen individuellen Anschauungen und Klassenanschauungen, und individuellem Handeln und Klassenhandeln.

Für die individuelle Seite dieses Problems gibt Kautsky sofort zu, daß der historische Materialismus nicht kompetent ist, mit derselben fertig zu werden. Er sagt unumwunden, die materialistische Geschichtsauffassung lasse »uns wohl nicht immer die Notwendigkeit jeder einzelnen individuellen Handlung erkennen, wenn sie auch diese Notwendigkeit anerkennt.« (Ebendaselbst, S. 523.)

Auf Seite 529 ergänzt er dieses offene Bekenntnis noch durch die folgende ausführliche Auseinandersetzung: »Unser Sollen ist nichts Übernatürliches, unsere Pflichten bilden nur einen Teil dieser Welt, in der es etwas Absolutes, Unbedingtes nicht gibt. Jeder Versuch, ein absolutes Sittengesetz zu entdecken, ein Universalheilmittel für alle ethischen Konflikte und Krankheiten der Seele aus der reinen Vernunft herauszudestillieren, liefert bloß unbestimmte, vage Gemeinplätze und führt ab von dem einzigen Wege, unser Wollen und Sollen so sicher zu begründen, als es bei dem

heutigen Stande unseres Wissens eben möglich ist, dem Wege der Vermehrung und Klärung unserer wissenschaftlichen Erfahrung. Nur die ganze ungeheure Fülle der Wissenschaft vermag uns einigermaßen einen sicheren Wegweiser zu geben in dem verschlungenen Dickicht der ungeheuren Fülle von Zwecken und Mitteln, die das Leben vor dem modernen Kulturmenschen ausbreitet. Eine einzige kleine Formel ist dazu völlig außer Stande.«

Auf die ethische Seite dieser schönen, ganz im Geiste Dietzgens gehaltenen und auf seiner Errungenschaft fußenden Stelle aus Kautskys Artikel gehe ich bei einer anderen Gelegenheit ein. Für die Zwecke des gegenwärtigen Kapitels genügt es, auf die Bedeutung dieser Einsicht Kautskys für die Grenzen der Leistungsfähigkeit der materialistischen Geschichtsauffassung hinzuweisen. Erstens ist damit zugegeben, daß der historische Materialismus, weil er als Gesellschaftswissenschaft nur mit Massenerscheinungen des Bewußtseins zu tun hat, und mit diesen auch nur soweit, als sie von der »Art der Produktivkräfte« bestimmt werden, in Problemen des individuellen Bewußtseins keine erschöpfende Erklärung liefern kann. Soweit also entscheidende historische Persönlichkeiten in ihren Willensbewegungen nicht von den Elementen des Massenbewußtseins besimmt werden, kann der historische Materialismus die historische Rolle eines Cäsar, eines Napoleon, eines Bismarck, nicht vollkommen würdigen. Zweitens beruft sich Kautsky selbst in seiner »Ethik« auf Dietzgen, und die obige Stelle beweist auch, daß Dietzgen in der Tat in Bewußtseinsproblemen individueller und kollektiver Art den historischen Materialismus grundlegend und bahnbrechend ergänzt, indem er einmal das Denkvermögen dialektisch erklärt, also dem historischen Materialismus das Verständnis des Wesens des Klassen- und Massenbewußtseins näher rückt, zweitens durch seine dialektische Logik das individuelle Bewußtsein als Weltelement mit gesellschaftlichen Ko-ordinaten darstellt, und daher eine umfassende Lösung individueller wie kollektiver Bewußtseinsprobleme möglich macht. Erst mit dieser Ergänzung kann die Rolle entscheidender historischer Individuen historisch-materialistisch erschöpfend behandelt werden. Drittens erkennt Kautsky durch seine Berufung auf »die ganze ungeheure Fülle der Wissenschaft« an, daß der historische Materialismus die Gesamtresultate aller Wissenschaften zur Erklärung »der ungeheuren Fülle von Zwecken und Mitteln« im Leben des modernen Kulturmenschen braucht, und zu dieser Zusammen-

fassung braucht er eine dialektische Erkenntnistheorie, deren Logik sowohl den historischen Materialismus wie den anderen Spezialwissenschaften »ihre logische Verfahrungsweise« vorschreiben kann.

Allerdings lag es wohl nicht in Kautskys Absicht, uns diese schönen Zugeständnisse zu machen. Sie sind aber das logische Resultat seiner Stellungnahme gegen Bauer. Sollte Kautsky sich nun aber gegen diese Konsequenzen seiner Stellungnahme auflehnen, so wäre das nur eine weitere Illustration zu dem »verschlungenen Dickicht« der engeren marxistischen Logik, welche so oft unbewußt dasselbe zugesteht, was wir bewußt für den Dietzgenismus beanspruchen, uns aber rücksichtslos abweist, wenn wir nun ein solches Zugeständnis »bewußt« von den engeren Marxisten verlangen.

Wie verschlungen das Dickicht der engmarxistischen Logik ist, davon gibt uns Bauer auch in dieser Diskussion mit Kautsky wieder eine nette Illustration. Er will die ethische Theorie Kautskys durch die praktische, von Ewigkeit her vorausbestimmte, absolute Kantsche Moral verbessern, meint aber naiv: »Hoffentlich wird meiner Untersuchung nicht das Mißgeschick begegnen, mit dem Versuche einiger Revisionisten, das praktische Grundgesetz Kants in die Begründung des Sozialismus einzuführen, verwechselt zu werden. Denn ihr Versuch beruht auf fortwährender Vermengung des theoretischen und des praktischen Gesichtspunktes, wohl die schwerste Sünde, die man gegen den Geist der Kantschen Philosophie begehen kann, denn nichts lag Kant mehr am Herzen als die Aufgabe, das Reich der praktischen Vernunft gegen das der Erfahrung abzugrenzen.« (Neue Zeit, XXIV, Bd. II, Nr. 41, S. 498.)

Ja, ich kann mir lebhaft vorstellen, wie ärgerlich Kant geworden sein mag, wenn man ihn bat, zu erklären, wie bei ihm Theorie und Praxis übereinstimmten, und wie er ohne Erfahrung reiner Vernunft mittels dieser Vernunft zu seiner praktischen Vernunft gekommen sei, oder wie das ewige Sittengesetz seines kategorischen Imperativs jemals irgendwelchen Einfluß auf die Handlungen der Menschen ausüben könne, wenn es niemals in das Erfahrungsfeld der reinen Vernunft trete. Über solche Fragen wird sich wohl auch Bauer ebensosehr ärgern, wie über die folgende, welche ich an ihn direkt stelle: Wie kommen Sie dazu, die ewige praktische Vernunft Kants gegen die relative reine Vernunft der Sittentheorie Kautskys ins Feld zu führen, wenn eine solche Vermengung von Theorie und Praxis die größte Sünde gegen den Kantschen heiligen Geist ist?

So leben Theorie und Praxis bei Bauer wie Katze und Hund zusammen. Daß man sie auch »vermengen« kann, ohne in das »verschlungene Dickicht« der engmarxistischen Logik zu geraten, hat Dietzgen bewiesen. Kautsky selbst aber steckt trotz seiner Berufung auf Dietzgen auch noch in diesem unlogischen Dickicht. Denn, anstatt gegen die Bauersche Unlogik nun eine dialektische Logik ins Feld zu führen, sagt er selbst als Antwort gegen die metaphysische Trennung der Bauerschen Theorie und Praxis: »Otto Bauer hat praktische Rücksichten aufgerufen, die für den Kantschen kategorischen Imperativ sprechen sollen. Praktische Rücksichten haben unsere Erkenntnis nicht zu bestimmen, aber auch diese praktischen Rücksichten reduzieren sich im Laufe seines Artikels mehr und mehr. Er selbst gibt zu, daß die Entwicklung der Klassengegensätze immer mehr die Kulturmenschheit in zwei große Heerlager scheidet und daß hüben und drüben das Wollen und Sollen immer klarer und entschiedener durch die ökonomischen Gegensätze bestimmt wird.« (Ebendaselbst, N. 42, S. 529.)

Diese Gegenüberstellung von theoretischer Erkenntnis und praktischen Rücksichten ist selbst noch ein Stückchen Kantscher Denkweise, und illustriert treffend, wie in den engeren marxistischen Köpfen die natürliche Tendenz zum dialektischen Denken fortwährend von metaphysischen Resten der schulgerechten bürgerlichen Denkweise begleitet wird. Der Gedanke, daß praktische Rücksichten die menschliche Erkenntnis nicht zu bestimmen haben, war bei Kant von der äußerst praktischen Rücksicht diktiert, daß er seine »reine« Theorie nicht für die Praxis aller offiziellen Vernunft zu empfehlen wagte, und daß seine »praktische« Theorie den Erfahrungen seiner »reinen« Vernunft widersprach. Mit seiner »reinen« Nur-Vernunft konnte er keine Metaphysik als Wissenschaft zulassen, aber seine »praktische« Nur-Vernunft sagte ihm, daß er die Metaphysik als gottbegnadetes ewiges Wesen zulassen mußte, wenn er an der absolutistischen Hochschule weiter dozieren wollte. Daher machte er aus seiner praktischen Nur-Vernunft, welche in der Tat ebensogut seine theoretische reine Nur-Vernunft war in ihrer Anwendung auf »unvernünftige« Zustände, eine göttliche Inspiration, die von irgendwoher in irgend einer unerklärlichen Weise ohne Erfahrung in die Erfahrung kam. Doch diese widerspruchsvolle Vernunft in ihrer Anwendung auf bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse war nicht in letzter Instanz durch sein gesellschaftliches »Sein« bestimmt. Sein Gewissen, sein ganzer

phylogenetischer und ontogenetischer Bewußtseinskomplex, arbeiteten bei dieser Willensentscheidung mit. Und das in letzter Instanz entscheidende Element war seine unbewußt ererbte stammesgeschichtliche logische Tendenz, die nicht »rein« aus gesellschaftlichen Koordinaten bestand, sondern deren Urgrund und bestimmendes Hauptelement aus der stammesgeschichtlichen Entwicklung hervorgegangen war. Es lag also mehr als rein persönliche oder rein gesellschaftlich bestimmte Methode in seinem Wahn. Das herrschende System stützte sich allerdings auf »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit« — — für die Auserwählten natürlich — und Kants Aufgabe als Staatsdiener war es, Thron und Glauben vor der alles zerfressenden Wissenschaft zu schützen. Doch sein individueller Wille, sein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis als eine Frucht seiner individuellen Willensentscheidung, namentlich auch sein angeblicher Haß gegen die Beeinträchtigung »reiner« Erkenntnis durch »praktische Rücksichten«, wurde nicht ursprünglich aus diesen gesellschaftlichen Verhältnissen geboren. Die Tendenz zu dieser widersprechenden Logik lag schon stammesgeschichtlich vorbestimmt in seinem Willen, und wurde durch die gesellschaftliche Entwicklung in diesem Falle nur bestärkt. Die wirtschaftlichen Verhältnisse stellten ihm das Problem, die stammesgeschichtlichen bestimmten die Lösung.

Aber im Munde eines Marxisten ist ein Ausspruch wie der Kautskysche ein Anachronismus, ein Kennzeichen unlogischer Dialektik. Das ist eben gerade eines der ersten Resultate dialektischer Erkenntnis, daß eine Theorie, welche den praktischen Rücksichten nicht gerecht wird, welche sich nicht von ihnen bestimmen läßt, wo solche Rücksichten der Theorie unabweisbar ihre Unlogik vor Augen führen, für eine bestimmte, von ihr geleitete Bewegung zur Quelle von Zwietracht, nicht zur Begründerin eines einheitlichen Denkens und Handelns wird. Und in der Rolle einer Theorie, die den wirklichen Entwicklungsprozessen der Gegenwart oft die Zwangsjacke einer auf die Zukunft eingestellten Erkenntnis anpassen will, hat sich der engere Marxismus leider nur zuviel ergangen, wie wir noch sehen werden.

Jener Ausspruch im Munde von Kautsky berührt fast komisch angesichts der taktischen Unsicherheit der engeren marxistischen Denker, und in unserem Falle umsomehr, wenn wir uns daran erinnern, daß es gerade diese die Theorie angeblich so hoch über praktische Rücksichten stellenden Genossen sind, welche eine

Warnungstafel neben Dietzgens »Erkenntnis und Wahrheit« aufgerichtet haben, auf der zu lesen steht: »Achtung! Vorsicht! Erst muß der Kopf Ökonomie und Geschichte kennen, ehe er sich klar werden darf, was er eigentlich selbst ist und wie er über Ökonomie und Geschichte nachdenken kann!« Nein, nur keine praktischen Rücksichten, wo es sich um »Erkenntnis« handelt. Das sagte Kant auch. Und er wußte, warum.

Uberhaupt bitte ich Kautsky um Aufklärung, wie auf Grund ökonomischer Einsicht und mit Hilfe des bekannten historischen Scharfblickes die engmarxistische Logik dazu kommt, in dem wachsenden Einfluß ökonomischer Gegensätze über das menschliche Wollen und Sollen eine Verminderung des Einflusses praktischer Rücksichten zu sehen. Und wenn nach Kautskys Ansicht »unsere Erkenntnis« nicht von diesen praktischen Rücksichten bestimmt werden darf, wo soll dann ein bewußtes einheitliches Wollen und Sollen herkommen?

In dieser Scheu vor dem Einfluß praktischer Rücksichten über die theoretische Erkenntnis steckt noch ein Stückchen jener jesuitischen Moral, welche sich bewußt ist, daß Theorie und Praxis nicht im Einklang stehen. Um der Theorie eine bevorzugte Stellung in der Praxis zu sichern, muß die »Erkenntnis« vor den groben Anforderungen des gewöhnlichen praktischen Verstandes geschützt werden. Aber der Marxismus hat ja doch nicht, wie die Theoretiker der herrschenden Klassen, eine Theorie für die Auserwählten und eine Praxis für die Massen. In unserer Theorie müssen praktische Rücksichten durchaus in der »Erkenntnis« Platz finden, namentlich in der Erkenntnis des Wesens der Erkenntnis. Und wenn wir so Theorie und Praxis dialektisch erkennen und praktizieren, dann können wir auch mit aller Seelenruhe sagen: »Der Zweck heiligt die Mittel«, denn das ist dann öffentliches Eigentum, und nicht mehr eine Regel für Auserwählte zur Täuschung der Massen. Wir wollen, daß die Arbeiterklasse selbst diesen Grundsatz in seinen dialektischen Verknüpfungen klar erkennt und durchführt, und wir scheuen uns nicht im geringsten, offen heraus zu sagen, daß wir dabei von praktischen Rücksichten bestimmt werden, welche mit unserer »Erkenntnis« völlig übereinstimmen.

Unsere Theorie ist für die Praxis, und unsere Praxis für die Theorie. Das haben uns die engeren Marxisten selbst tausendmal vorgebetet. Aber sie führen es selbst nicht konsequent durch, wie der obige Ausspruch von Kautsky beweist. Und sie haben mit

ihrer Theorie oft in der Zukunft geschwelgt, aber mit der Praxis der Gegenwart auf gespanntem Fuße gestanden. Sie haben versucht, die Praxis der Gegenwart mit theoretischen Resolutionen aufzuzäumen, die mehr der Zukunft als der Gegenwart Rechnung tragen, und dann hat das Pferd der Gegenwart den engmarxistischen Reiter aus dem Sattel geworfen und ist seine eigenen, durch praktische Rücksichten diktierten Wege gegangen. Das werde ich noch nachweisen.

Theorie und Praxis müssen sich gegenseitig ergänzen und bestimmen. Sie müssen zu Einheitlichkeit im Denken und Handeln führen, sowohl in den praktischen Problemen der Gegenwart wie in den weiteren Zielen der Zukunft. Sonst bleibt das menschliche Denken in den verschlungenen Dickichten einer irreführenden und metaphysisch beschränkten Logik.

Zwischen Kant und Kautsky liegt ein Jahrhundert wirtschaftlicher, politischer und geistiger Entwicklung. Aber trotz aller Hegelscher Dialektik und materialistischen Geschichtsauffassung ist Kautsky in der Logik doch noch ein Pendant zu Kant.

Dort sitzt Kant in seiner Königsberger Klause, über deren physischen Horizont er nie herausgekommen ist, grübelt, wie er es anstellen soll, seine durch die Astronomie vertiefte Erkenntnis mit den Anforderungen einer wissenschaftlichen Erkenntnislehre und dem Stande der durch die französischen und englischen Materialisten geförderten Naturwissenschaften in Einklang zu bringen, ohne den herrschenden weltlichen und kirchlichen Mächten auf die Hühneraugen zu treten. Und so kommt eine reine und eine praktische Vernunft heraus, welche sich höflich vor einander verbeugen, jede ein Auge zudrücken und sich grinsend gegenseitig mit den Ellbogen in die Rippen stoßen. Und nachdem der Weise von Königsberg so seine theoretischen und praktischen Rücksichten versöhnt hat, schreibt er den vielbewunderten Moralbefehl, seinen kategorischen Imperativ: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.« Das heißt auf gut Deutsch, mit einer Verbeugung für die Herrscher: »Die Gesetzgebung seid Ihr; so ist denn auch in Euch die Moral verkörpert; erhaltet dem Volke die Religion.« Und warum nicht? Leibniz hat ja auch die Differentialdialektik entdeckt und doch gleichzeitig den Grundsatz der allgemeinen Gesetzgebung vertreten, daß dreimal eins eins ist. Und Spinoza hat ja dem idealistischen Beweis des Descartes von der Existenz Gottes zugestimmt,

und doch eine monistisch-»substanzielle« Weltanschauung vertreten. So etwas ist Kinderspiel für einen metaphysischen Logiker, der sich nie klar ausdrückt, wann er das Absolute und wann das Relative meint.

Dort sitzt Kautsky in seiner Friedenauer Klause. Er braucht sich nicht um die Staatskrippe zu kümmern. Aber auch er hat seinen Kummer, denn die Gewerkschaftsführer, die Revisionisten, die Anarchosozialisten und die Dietzgenianer wollen nicht so wie er will. Er verfaßt also Resolution über Resolution für die verschiedenen Parteitage, durch welche das den Kautskyschen Denkgesetzen zuwiderlaufende Gedankenleben jener Rebellen in den Schraubstock der engeren marxistischen Logik gespannt werden soll. Aber das praktische Leben in seiner Entwicklung erhält bei jenen Rebellen teils untermarxistische, bürgerliche, teils weitmarxistische proletarische Anschauungen aufrecht. Das ist Kautsky aber egal, und er dekretiert von seinem Friedenauer Thron herab: »Praktische Rücksichten haben unsere Erkenntnis nicht zu bestimmen.« Sie tun es aber doch, sogar bei ihm selbst, während er diesen Satz schreibt. Und solange der historische Materialismus die engere marxistische Logik nicht besser aufräumt, wird es auch immer wieder allerhand unlogische »Vermengungen« und »Dickichte« geben, in denen die Theorie von der Praxis, oder die Praxis von der Theorie »verschlungen« wird.

Solange dieser Zustand dauert, wird sich die »Exaktheit« der engeren marxistischen Wissenschaft wohl auch weiterhin in Ansichten ausdrücken, wie die, daß die Philosophie »gehen kann«; daß das Erkenntnisproblem eine rein sekundäre Frage ist, die »an sich« nichts mit dem historischen Materialismus zu tun hat; daß die Massenbeobachtung für alle Zwecke gesellschaftlicher Wissenschaft genügt und nicht genügt; daß unsere Theorie nicht durch praktische Rücksichten bestimmt werden darf, obwohl sie eine praktisch-kritische Tätigkeit ist, und was dergleichen Blüten engmarxistischer Logik sonst noch sein mögen.

Es ist aber offenbar, daß Massenbeobachtungen nur ungenügende Durchschnittsresultate ergeben können, wenn von vornherein ein großer Teil der individuellen Bewußtseinskomplexe aus der Beobachtung ausgeschaltet wird. Der historisch-materialistische Durchschnittsmensch ist also auch nicht der wirkliche Mensch, wie Engels meinte, sondern eine Abstraktion, ebenso wie die Marxsche Auffassung der menschlichen Arbeit als

wertbildende Tätigkeit eine Abstraktion ist. Zum Glück wollen die Marxisten nicht mehr, wie die älteren Metaphysiker, mit solchen Abstraktionen »die tiefsten Probleme der Wissenschaft« lösen, sondern sind sich bewußt, daß diese Abstraktionen als Massenresultate Verallgemeinerungen bestimmter wirklicher Zusammenhänge sind, und daß nur diese wirklichen Zusammenhänge in letzter Instanz die Probleme der Wissenschaften lösen können, indem das menschliche Bewußtsein, ein natürlicher Teil dieser Zusammenhänge, seine eigenen Beziehungen zu denselben erkennen lernt. So sind denn die leitenden Marxisten aller Schattierungen dahin gelangt, von einer dialektischen Zusammenarbeit aller Wissenschaften zu träumen und nach der Verwirklichung dieses Traumes hinzustreben. Wenn dieses Streben von der konsequenten praktischen Überlegung begleitet ist, daß demnach der historische Materialismus »an sich« keinen erschöpfenden Aufschluß geben kann über das Mehr oder Minder der die treibenden Ursachen der Geschichte bestimmenden Kräfte, solange die durch Massenbeobachtung gewonnenen Verallgemeinerungen nicht ihrerseits wieder in ihren individuellen und kollektiven Zusammenhängen geprüft werden, dann wird die engere marxistische Logik mehr als bisher von der Verfahrungsweise der Dietzgenschen Logik profitieren. Und dann werden wir auch eine dialektischere Darlegung des historischen Materialismus als Gesellschaftsauffassung erhalten. Geschieht das, dann werden nicht nur, wie bisher, solche Elemente des individuellen und Massenbewußtseins wie Temperament, Fassungsgabe, Gedächtnis, in platonischer Weise anerkannt, sondern in ihrer gesetzmäßigen Entwicklung und Einwirkung auf Massenbewegungen untersucht werden, so daß sie dann besser als bisher in eine dialektische, theoretische und praktische Beziehung zu der »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« gebracht werden können. Man kann zu dieser dialektischen Erweiterung des historischen Materialismus durch die sich häufenden Tatsachen der marxistischen Entwicklung gezwungen werden, aber man kommt leichter und bewußt konsequent dazu, wenn man dieser Entwicklung eine dialektische Logik entgegenbringt, und wir empfehlen unseren engeren marxistischen Freunden daher diese Bereicherung ihrer »Erkenntnis«, aus praktischen Rücksichten.

Kautsky hat mit seiner unleugbaren analytischen Schärfe wohl gemerkt, wie schwer es ist, gewonnene theoretische Einsichten praktisch zu verwerten. So schreibt er in seiner Polemik

gegen Stampfer, daß die »heutige Höhe der ökonomischen und historischen Erkenntnis« es dem marxistischen Politiker möglich mache, auf Grund der Klassenkampftheorie eine klare grundsätzliche Auffassung des Endziels seiner Politik und der Mittel und Wege, der Taktik, durch welche auf dieses Ziel hingewirkt werden soll, zu erlangen, und einen »hohen Grad der Sicherheit«. Nicht mit gleicher Sicherheit läßt sich aber die Anwendung dieser Grundsätze in jedem gegebenen Moment feststellen.« Also mit der Praxis hapert es, das wird erkannt und offen zugegeben. Aber die Schwierigkeit wird nicht so sehr in den logischen Unzulänglichkeiten des engeren Marxismus, als in der Kompliziertheit der Probleme gefunden. Soviele störende Faktoren, sagt Kautsky, greifen in den normalen Verlauf der großen Hauptentwicklungstendenzen ein, durchkreuzen »das Wirken der großen Gesetze, wenn auch nur vorübergehend«, oder können es »geradezu aufheben«. Auch diese störenden Einflüsse sind natürlich gesetzmäßig bestimmt, sie »treten mit Notwendigkeit auf, könnten genau vorausgesehen werden, wenn man alle Faktoren genau wüßte, von denen sie erzeugt werden. Aber die Zahl solcher Faktoren ist eine so ungeheure, daß es unmöglich ist, sie alle zu erfassen und zu bestimmen. So spielt bei jeder menschlichen Aktion, auch bei der Politik, das Unberechenbare eine große Rolle. Der Fortschritt der Wissenschaft mag das Bereich dieses Unberechenbaren immer mehr einschränken, es völlig aufzuheben vermag er nicht.« (Neue Zeit, XXIV, Bd. II, Nr. 50, S. 783.)

Gewiß. Und eben wegen dieses Unberechenbaren, und wegen der Schwierigkeit immer bestimmt zu wissen, bis zu welchem Grade gewisse erkannte Grundsätze sich auf Probleme der Gegenwart anwenden lassen, empfehlen wir den engeren Marxisten eine Verbesserung ihrer Logik. Der unmittelbare Erfolg einer solchen Ergänzung der engeren marxistischen Logik würde sein, daß sich Kautsky und andere leitende Theoretiker ein klareres Bild von der gesetzmäßigen Entwicklung des Denkens verschiedener Richtungen innerhalb des Marxismus machen und mit größerer Sicherheit eine Einheitlichkeit der Taktik wie der leitenden theoretischen Grundanschauungen anstreben könnten. Außerdem würden sie dann so manche andere Faktoren, welche jetzt ihr eigenes Bewußtsein trüben, in den Kreis ihrer Berechnungen ziehen können.

Wenn schon wirtschaftliche und politische Zusammenhänge der Gegenwart so schwer zu übersehen und im Einklang mit den

erkannten Grundtendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung durch Anwendung marxistischer Grundsätze einheitlich zu beeinflussen sind, wie viel schwerer sind erst die geistigen Zusammenhänge der verschiedenen individuellen Willensbewegungen klar zu übersehen und in Übereinstimmung mit den gegenwärtigen und zukünftigen geschichtlichen Tendenzen einheitlich zu beeinflussen, namentlich wenn man die Bewußtseinsfrage so nebensächlich behandelt, wie es die engeren Marxisten bisher getan haben.

»Unsere Taktik«, schreibt Kautsky in »Bernstein und das sozialdemokratische Programm«, S. 3, »unser politisches Handeln muß einheitlich sein ... Auf der Einheitlichkeit der Taktik beruht die Einheit der Partei, und wo jene verloren geht, geht auch diese bald in die Brüche. Einheitlichkeit der Taktik ist Einheitlichkeit im Handeln. Sie schließt Verschiedenheiten im Denken, Verschiedenheiten der theoretischen Auffassung nicht aus. Völlige Einheitlichkeit des Denkens ist höchstens in einer religiösen Sekte erreichbar und sie ist unvereinbar mit selbständigem Denken.«

An diesen Reflexionen Kautskys finde ich verschiedene Haken. Vor allem ist seine Behauptung, die Einheit der Partei beruhe auf der Einheitlichkeit der Taktik, nur bedingt richtig. Eine Partei wie die sozialdemokratische gründet ihre Einheit vor allem auf bestimmte wissenschaftliche Grundsätze. Mit diesen Grundsätzen ergibt sich auch eine bestimmte taktische Stellung gegen andere politische Parteien. Diese grundsätzliche Stellung gegen andere Parteien ist die große Grundlage der jeweiligen Taktik in besonderen Fällen. Aber diese Grundlage darf nur als relative Norm, als in den meisten Fällen geltende Regel, nicht als festgefrorene absolute Gesetzgebung gelten. Theoretisch darf keine Taktik gegen die grundsätzliche Stellung der Sozialdemokratie verstoßen, ohne die Grundlage der Partei und damit ihre Einheit zu bedrohen. Aber in der Praxis sieht die Sache nicht so absolut aus. Ob Abweichungen von der grundsätzlichen Taktik der Parteieinheit gefährlich werden können, hängt von den »wirklichen Zusammenhängen« ab, die zu erforschen sind. Über die allgemeine Klassenkampftaktik gegen die politischen Vertreter der herrschenden Klassen kommen wir alle ohne Unterschied der »Richtung« schnell genug ins Reine. Selbst Bernstein hat nie den Klassenkampf als Richtschnur unserer Taktik aus den Augen lassen wollen. Die Schwierigkeit beginnt bei der Anwendung der theoretischen Erkenntnis auf die wirklichen Zusammen-

hänge, welche uns die gesellschaftliche Entwicklung von Tag zu Tag vorlegt. Und dann stehen wir vor dem Problem, wieweit zeitweise Abweichungen von der grundsätzlichen Taktik der Partei von den wirklichen Verhältnissen erzwungen werden, wieweit diese erzwungenen Abweichungen die Grundsätze der Partei selbst bedrohen, und ob die betreffende Entwicklung nun mit Notwendigkeit zu weiteren reaktionären Abweichungen von der Klassenkampftaktik und bis zur Zerstörung der Einheit der Partei führen muß, oder ob die wirklichen Zusammenhänge selbst die lokalen Verhältnisse mit der Zeit auf die gesellschaftliche Durchschnittstendenz und so die betreffende Taktik ins richtige Geleise bringen werden.

Neben der prinzipiellen Klassenkampftaktik gibt es viele Abstufungen, von denen die von der Norm abweichenden anfänglich keine Gefahr für die Grundsätze und Einheit der Partei zu bedeuten scheinen. Eilen aber die lokalen Verhältnisse den durchschnittlichen gesellschaftlichen Tendenzen voraus, oder bleiben sie beträchtlich hinter denselben zurück, so werden kleine taktische Abweichungen unvermerkt zu größeren. Wieweit also die Gesamttaktik einer Partei in einer bestimmten Nation einheitlich bei großen Massenbewegungen sein kann, hängt zunächst von den wirklichen Verhältnissen in verschiedenen Teilen des betreffenden Landes ab, doch davon nicht allein. Wer da par ordre de Moufti dekretieren will, unsere Taktik darf hier nicht so, dort nicht so sein, der macht von vornherein eine einige Massenaktion unmöglich, während bei dialektischer Wertung lokaler Verhältnisse die betreffende natürliche Abweichung von der Massentaktik durchaus nicht immer das Gesamtresultat zu gefährden braucht, sondern vielmehr auf dasselbe hinwirken kann, soweit eben die Verhältnisse es erlauben. Da kann nur die Sonderforschung das Richtige entscheiden. Ich werde mir daher auch nicht herausnehmen, hier auf spezielle deutsche Verhältnisse einzugehen. Doch soweit die dialektische Wertung taktischer Grundsätze eine internationale Sache ist, gehört sie hierher. Verschiedenheiten des Denkens können auch nicht mit Einheitlichkeit des Handelns zusammengehen, ohne daß sich die Minderheit der Mehrheit fügt. Die Mehrheit ist aber oft genug im Unrecht. Es gehört eine große Selbstzucht aufseiten der Minderheit dazu, in einem solchen Falle nach den Vorschriften der Mehrheit zu handeln. Ist eine solche Selbstzucht nicht vorhanden, so ist es mit der Einheit der Partei vorbei.

Nun erkennt Kautsky sehr wohl, daß verschiedene Richtungen

in unserer Partei ebenso historisch notwendig sind, wie verschiedene Richtungen in der Entwicklung anderer Gesellschaftselemente, zum Beispiel in der wirtschaftlichen Entwicklung. Er gibt auch zu, daß die Existenz verschiedener Richtungen in unserer Partei unter Umständen »höchst förderlich sein« kann. (Neue Zeit, XXIV, Bd. I, Nr. 10, S. 325.)

Darin liegt aber das Geständnis, daß die geistige Entwicklung, welche diese verschiedenen Richtungen hervorbringt, ein notwendiges Produkt der Entwicklung des Marxismus ist. Allerdings nicht des Marxismus allein; denn die Mitglieder der Partei leben unter einem kapitalistischen System und haben eine mehr oder weniger bürgerlich fassonierte Erziehung erhalten. Aber der Marxismus ist doch Trumpf in dieser Entwicklung, soweit er als leitendes Bewußtsein auftritt. Und in den Grundanschauungen des Marxismus, wenigstens soweit dieser den Sozialismus als unvermeidliches Resultat der kapitalistischen Entwicklung ansieht, sind sich diese verschiedenen Richtungen alle einig. Nicht so über die Mittel und Wege, dieses Ziel bewußt zu erstreben.

Wenn die engeren Marxisten nun konsequent bei der Erkenntnis bleiben, daß auch die geistige Entwicklung der Parteigenossen ein gesetzmäßig geregelter Vorgang ist, daß in diesem Vorgang der historische Materialismus nicht alle Faktoren kennt, und daß selbst, wenn die großen Grundtendenzen dieser Entwicklung erkannt sind, die Anwendung der erkannten Grundsätze in jedem Falle nicht mit der gleichen Sicherheit bestimmt werden kann, weil die Haupttendenzen der Entwicklung von unberechenbaren Faktoren durchkreuzt werden, sollten dann unsere engeren marxistischen Freunde nicht auch die Möglichkeit zugeben, daß in ihrer eigenen geistigen Entwicklung die Grundtendenzen der Entwicklung oft von unberechenbaren Faktoren durchkreuzt werden? Umsomehr, wenn sie selbst zugeben, das Bewußtseinsproblem nicht gelöst zu haben und nur mit demselben als Massenerscheinung zu verhandeln?

Und wenn sie die Selbsterkenntnis bis zu diesem Punkte treiben und konsequent anwenden wollten, würden dann nicht taktische Probleme oft mehr als geistige Probleme erscheinen, so daß, wenn die Ursachen der geistigen Meinungsverschiedenheit bloßgelegt und erkannt worden sind, es verhältnismäßig leicht sein würde, die wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge des betreffenden praktischen Problems durch gegenseitige Aussprache

so klar zu machen, daß eine Einheitlichkeit des Handelns ohne gewaltsame Unterdrückung einer Minorität erreicht würde? Wo sie aber nicht möglich ist, bedeutet ein Zwangsbeschluß selbst eine Gefährdung nicht nur der taktischen, sondern der Partei-Einheit.

Und wäre es dann nicht möglich, daß in der folgenden Ansicht Kautskys, die er Seite 3 seiner Schrift gegen Bernstein innerhalb des schon zitierten Passus ausspricht, nur die Haupttendenz beachtet ist, nicht aber die unvorhergesehenen geistig-materiellen Tendenzen, welche die Haupttendenz durchkreuzen und »sogar aufheben«? Kautsky sagt dort: »Wir dürfen nicht bei einer das ganze Reich umfassenden Aktion, etwa einer Reichstagswahl, eine besondere Taktik für den Norden haben und eine andere für den Süden, eine besondere für das Land und eine andere für die Stadt.«

Wir »dürfen« das nicht, haben es aber doch öfters getan und sind uns durchaus in der Taktik nicht konsequent geblieben wie in der Theorie. Darauf komme ich noch näher zurück. Warum hat sich aber die historische Entwicklung nicht nach diesem Dekret Kautskys verhalten? Weil die Regel, wie er sie oben niederlegt, nur ganz allgemein, das heißt im Durchschnitt, richtig ist. Sie zeigt noch dieselbe unvermittelte Lücke zwischen dem, was wünschenswert und dem was ausführbar ist, die sich von den ersten Tagen der Marxschen und Engelsschen Entwicklung in den wissenschaftlichen Sozialismus hinein bemerkbar gemacht hat. »Der Kern des Streites«, heißt es treffend in einem Mehringschen Artikel, Neue Zeit XIX, Bd. II, Nr. 44, S. 545,« bestand in der Frage, ob die radikalen Ausläufer der Hegelschen Schule sich auch fernerhin mit dem philosophischen Wolkenwandeln begnügen sollten, wie es Brunno Bauer und seine Berliner Gefolgschaft, die sogenannten Freien, verlangten, oder ob sie sich praktisch mit den ökonomischen und politischen Tagesfragen befassen müßten, worauf Marx durch seine Tätigkeit an der Rheinischen Zeitung gedrängt wurde.« Aber wer solange bei der Philosophie sein Heil gesucht, und eine so tiefe metaphysische Lücke zwischen Praxis und Philosophie gelassen hat, wie Marx und Engels, der wandelt oft unbewußt trotz aller praktisch-kritischen Tätigkeit in den philosophischen Wolken, und wer, wie ihre Urjünger, seine geistige Entwicklung nach dem Vorbilde von Marx und Engels vollzogen hat, oder in philosophischen Dingen ihre Ansichten unbesehen hingenommen hat, dem passiert dasselbe. So auch hier bei Kautsky.

Gewiß wäre es wunderschön, wenn die ganze Partei im

ganzen Lande bei Massenaktionen nur eine einheitliche Taktik befolgte. Warum existieren aber taktische Meinungsverschiedenheiten? Wieweit die Übereinstimmung bei taktischen Fragen geht, hängt ab einmal von lokalen Verhältnissen in verschiedenen Teilen des Landes, dann von der geistigen Entwicklung der Parteimitglieder, dann von »dem Unberechenbaren«, welches nach Kautsky die Haupttendenzen durchkreuzt. Und das bezieht sich nicht allein auf wirtschaftliche und politische, sondern auch auf geistige Entwicklung. Hat uns nicht schon Engels erklärt, daß »das Denken, ohne Böcke zu schießen, nur diejenigen Bewußtseinselemente zu einer Einheit zusammenfassen« kann, »in denen, oder in deren realen Urbildern, diese Einheit schon vorher bestanden hat?« Wie ist eine Einheitlichkeit der Taktik möglich, wenn gewisse Bewußtseinselemente, deren Existenz gar nicht beachtet wird, dieser Einheit widerstreben? Und dann ist die Not des engmarxistischen Theorektikers groß. Was in den Willensbewegungen der Widerstrebenden nicht gutwillig den engmarxistischen Denkkomplexen folgt, muß mit Gewalt, im Namen heiliger Grundsätze, welche meist gar nicht in Gefahr sind, unter die Fuchtel gebracht werden. Und dann wird Rettung gegen unverstandene Gesetze gesucht in eisernen Resolutionen, oder in Drohungen von Exkommunikation, oder in persönlichen Verunglimpfungen.

Ist das aber der beste und wissenschaftliche Weg, um eine große und mit komplizierten Problemen ringende Partei zur Einheitlichkeit des Denkens und Handelns zu bringen? Und wäre es nicht möglich, den engeren Marxisten selbst einen Teil jenes »Unberechenbaren« in ihren eigenen Köpfen zum Bewußtsein und zur Selbstbestimmung zu bringen, damit sie dann einsehen, daß so etwas auch in anderen Köpfen existiert, und daß eine Resolution oder ein Ausschließen bei der Korrigierung einer solchen geistigen Bewegung etwa so viel Erfolg hat wie das Prügeln eines Irrsinnigen? Womit durchaus nicht gesagt ist, daß Resolution, Ausschließen und Prügeln nicht auch historische Notwendigkeiten sind, wo sie auftreten.

Auf Einzelheiten komme ich später zurück. Ich stelle hier nur das Problem in allgemeinen Umrissen klar, und erlaube mir diese schüchternen Fragen mit leiser Stimme, weil ich sehr wohl weiß, wie viel »des Unberechenbaren« in den engmarxistischen Köpfen steckt, wobei die Manier, recht zu behalten, ob man recht hat oder nicht, ganz besonders eine Rolle spielt. Aber eben dieser

Unberechenbarkeit wegen wäre es auch möglich, daß einzelne engere Marxisten, die von diesen engmarxistischen Eigentümlichkeiten doch nicht so stark beeinflußt sind, daß ihnen nicht die wissenschaftliche Wahrheit schließlich über alles ginge, unerwartet zu der Einsicht kämen, daß wir Dietzgenianer recht haben, und es sogar offen eingeständen. Denn wer die treibenden Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung immer und überall in letzter Instanz nur in Veränderungen der Produktionsmethoden sucht, aber doch eine einheitliche Taktik für Länder oder Länderstriche dekretieren will, in denen die Produktionsmethoden über oder unter dem betreffenden Durchschnitt stehen, und wer dabei zugibt, nicht alle Faktoren der wissenschaftlichen und politischen Zusammenhänge, und noch weniger alle Zusammenhänge der Bewußtseinsbewegungen erfassen und durch Anwendung erkannter Hauptgrundsätze einheitlich zusammenfassen zu können, der muß mit der Zeit zu der Erkenntnis kommen, daß die engere marxistische »Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und zu eng gefaßt ist«, und daß man auch in taktischen Fragen nicht imstande ist, das Meer mit einem Besen zurecht zu fegen.

III. Kapitel.

Das tragische Geschick des engeren Marxismus.

»Marx und Engels sind die Toren nicht gewesen, mag man sie auch oft als solche Toren dargestellt haben, die eine eben sich entfaltende Bewegung von vornherein schulmeisterten, die einen ehrlichen und fähigen Kameraden deshalb abkanzelten, weil er philosophisch noch ein wenig verbiestert war.« (Nachlaß II, S. 353.) Wenn diese Meinung Mehrings richtig ist, dann hat sich Plechanow sicherlich kein Beispiel an Marx und Engels genommen. Und Mehring — — — doch darüber reden wir später.

Meine Untersuchung, welche die gesetzmäßige Entwicklung des engeren marxistischen Denkens und seine notwendigen logischen Unzulänglichkeiten wissenschaftlich zu erforschen und darzustellen sucht, kann natürlich die psychologischen Eigentümlichkeiten der betreffenden Denker nicht mit solchen »moralischen«, der bürgerlichen Ideologie entlehnten, Etiketten bezeichnen, wie sie Mehring oben benutzt. Denn erstens erweisen sich die methodischen Unzulänglichkeiten der engmaterialistischen Geschichtsauffassung als »unbewußte«, fallen also nicht in den Bereich der Ethik, welche nach unserer Auffassung die »bewußten« Versuche der Menschen umfaßt, in ihren gegenseitigen Beziehungen als Gesellschafts- und Naturwesen die durch geschichtliche und philogenetische Entwicklungsgesetze bestimmten Normen zu verstehen und anzuwenden. Natürlich sind auch unbewußte Handlungen moralisch oder unmoralisch. Aber bei der Ethik handelt es sich darum, durch bewußte Analyse festzustellen, wie sich das allgemeine Bewegungsgesetz im menschlichen Bewußtsein durch Kampf zwischen bewußten und unbewußten Bewegungskomplexen durchsetzt, und so das Übergewicht der bewußten oder unbewußten Elemente zu bestimmen. Für »unbewußte« Moral oder Unmoral kann niemand individuell oder kollektiv verantwortlich gemacht werden.

Zweitens hat uns schon Marx darauf aufmerksam gemacht, daß man wirkliche oder scheinbare Widersprüche bestimmter Denker gegen ihre theoretischen Grundsätze nicht aus »Akkommodation, also moralisch«, erklären darf, sondern etwaige »Akkommodation«

aus dem »innersten Wesen« ihrer Theorien herleiten muß. Und in ihrer ferneren Entwicklung aus dem Junghegelianismus heraus haben uns dann Marx und Engels die wirtschaftlichen und politischen Bestimmungselemente der menschlichen Bewußtseinsbewegungen aufgedeckt, wodurch erst das innere Wesen der theoretischen Grundsätze seine historische Basis erhält. Dietzgen hat uns gleichzeitig die absoluten und relativen Bestimmungselemente klargelegt, welche diese historisch-materialistische Auffassung vervollständigend ergänzen.

Wenn ich also in diesem Kapitel nachweise, daß der obige Ausspruch Mehrings den historischen Tatsachen nicht entspricht, und daß Marx und Engels in der Tat doch »eine sich eben entfaltende Bewegung von vornherein geschulmeistert« haben, so unterlasse ich dabei vor allem, sie deshalb Toren zu nennen, und begnüge mich mit der Feststellung der wirklichen Tatsachen. Dabei wird sich dann zeigen, daß sie auch »ehrliche und fähige Kameraden abgekanzelt« haben, weil diese anscheinend die marxistischen Theorien noch nicht begriffen hatten und daher anders handelten, als sie nach der Ansicht von Marx und Engels hätten handeln müssen. Daß Kautsky, Plechanow, Mehring, Bauer in dieser Hinsicht ebenfalls aus ihrer wissenschaftlichen Objektivität heraus und in die verschlungenen Dickichte unlogischen Denkens und Handelns gefallen sind, habe ich bereits nachgewiesen, und werde für Kautsky und Mehring noch mehr Beweismaterial nachbringen.

Die Frage stellt sich für uns dar nicht als eine nach ethischen Begriffen zu beurteilende, sondern als eine logische, als eine Untersuchung, bis zu welchem Grade der historische Materialismus seine Dialektik konsequent logisch, das heißt, unter Berücksichtigung aller der Forschung zugänglichen Zusammenhänge, durchgeführt hat, und wieweit das nicht geschehen ist. Ergibt die Darstellung bei allen leitenden engeren Marxisten durchschnittlich dieselben logischen Widersprüche — — und darüber werde ich keinen Zweifel lassen — — dann erachte ich unseren Beweis für erbracht. Wo ich die Ursachen solcher methodischen Unzulänglichkeiten suche, habe ich schon genügend deutlich gemacht.

Daß diese logischen Entgleisungen »unbewußt« vor sich gehen, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang. Wären sie bewußt, dann kämen sie allerdings in das Bereich der Ethik. Manche derselben mögen bewußt sein. Doch kann es nicht meine Absicht sein, das in jedem speziellen Falle nachzuweisen. Ich muß es

den betreffenden Genossen selbst überlassen, sich darüber auszusprechen.

Wenn zum Beispiel ein Genosse wie Mehring erst die Sozialdemokratie unterstützt, dann dieselbe gehässig angreift, und dann wieder in dieselbe eintritt und als Wortführer der strengsten marxistischen Richtung auftritt so handelt es sich dabei um psychologische Wandlungen, welche nach meiner Ansicht größtenteils auf erst unbewußte und allmählich bewußter werdende Geisteselemente zurückzuführen sind. Ebenso muß es ein Mangel an bewußter Kontinuität des Denkens sein, wenn derselbe Genosse bei ähnlichen psychologischen Wandlungen anderer Kameraden mit moralischen Reflexionen wie den folgenden um sich wirft: Die sogenannten orthodoxen Marxisten hätten »nicht die Ehre, jenen russischen Sozialisten zu den Ihren zu zählen, der vor einigen Jahren die »wahren Sozialisten« mit zermalmender Verachtung abwandelt, um Tags darauf die Feuilletons aufs Schild zu erheben, worin Professor Sombart die Marx und Engels viel ärger verschleimt, als Karl Grün je die Saint Simon und Fourier verschleimt hat.« (Nachlaß II, S. 348.) Denn ein Denker, welcher sich seiner eigenen Wandlungen bewußt ist, wird auch den Wandlungen anderer Denker verständnisvoller entgegen kommen, und wird nicht anderen als Sünde ankreiden, was er gewiß selbst bei sich als einen natürlichen und jeder ethischen Verdammung gegenüber einwandfreien Vorgang betrachtet sehen will. Er müßte denn etwa mit Sicherheit wissen, dass der Betreffende mit Vorbedacht und mit dem vollen Bewußtsein seiner unmoralischen Handlungsweise diese Wandlung unternommen hat, und dann müßten die historischen Gründe einer solchen Unmoral überzeugend aufgedeckt werden.

Ich gehe also durchweg von der Auffassung aus, daß die logischen Unzulänglichkeiten der engeren Marxisten, welche ich im nachstehenden entblößen werde, den Betreffenden nicht bewußt sind, sondern sich als natürliche Resultate der erkenntnistheoretisch-weltdialektischen Lücken des historischen Materialismus entwickelt haben.

Mein Bestreben ist dabei nicht etwa die Betreffenden herunter zu reißen, sondern sie auf die wirklichen Zusammenhänge aufmerksam zu machen, welche sie fortgesetzt übersehen, ihnen dadurch die Möglichkeit zu bieten, ihr Denken und Handeln konsequenter zu gestalten, und gleichzeitig allen wissenschaftlich forschenden Genossen Anregung zu einer konsequenteren Durchführung des

wissenschaftlichen Sozialismus in Theorie und Praxis zu geben. Auf diese Weise hoffe ich aus dem Fortschritt des engmarxistischen Gewissens einen Fortschritt des ganzen Marxismus auf dem Wege einer bewußten Dialektik zu machen.

Um zu beweisen, wie eng die logischen Irrgänge der engeren Marxisten mit der philosophischen Entwicklung nach einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie hin zusammenhängen, genügt ein Rückblick auf die Entwicklung von Marx und Engels. Wer nicht die Erkenntnisfrage logisch bis zum Absoluten durchgedacht hat, der macht auch regelmäßig Schnitzer in der Beurteilung relativer Erkenntnisprobleme. Es ist interessant zu beobachten, wie Mehring, der uns an der Hand des literarischen Nachlasses von Marx und Engels deren geistige Entwicklung vorführt, logische Unzulänglichkeiten der Väter des wissenschaftlichen Sozialismus erkennt, wo es sich um historische Entwicklungen handelt, die hinter uns liegen und die wir heute besser übersehen können als unsere Meister, aber sich nicht träumen läßt, daß er selbst noch ebenso verfährt bei Entwicklungen, in denen er eine Rolle als Mitlebender spielt.

Wie die modernen engeren Marxisten, so wollte auch Marx schon als Junghegelianer nichts von Tautologien bei der Lösung des Erkenntnisproblems wissen. Schon bei seiner Doktordissertation hatte er, wohl unter dem Einfluß Feuerbachs, einige Glossen über die Manier gemacht, dieses Problem ontologisch abzufertigen. In der dritten Anmerkung zu dieser Dissertation (Nachlaß I, S. 116—118) schreibt er: »Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als hohle Tautologien — — — z. B. der ontologische Beweis heißt nichts als: »Was ich mir wirklich vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich«, das wirkt auf mich . . . . . Oder die Beweise für das Dasein Gottes sind nichts als Beweise für das Dasein des wesentlichen menschlichen Selbstbewußtseins, logische Explikationen desselben. Zum Beispiel der ontologische Beweis. Welches Sein ist unmittelbar, indem es gedacht wird? Das Selbstbewußtsein. In diesem Sinne sind alle Beweise für das Dasein Gottes Beweise für sein Nichtdasein, Widerlegungen aller Vorstellungen von einem Gott. Die wirklichen Beweise müßten umgekehrt lauten: »Weil die Natur schlecht eingerichtet ist, ist Gott.« »Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott.« »Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott.« Was besagt dies aber, als, wem die Welt unvernünftig ist, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes.«

Zu dieser reductio ad absurdum des ontologischen Beweises nach dem Muster Hegels, dieser Wiederkäuung des kartesischen »Cogito ergo sum«, in einer neu hegelschen Widerspruchsform unter dem direkten Einfluß von Feuerbach, hat Marx nie einen positiven erkenntnistheoretischen Beitrag hinzugeliefert. Er hat die absolute Tautologie, so wie Engels im »Anti-Dühring«, abgelehnt, und sich mit der relativen Tautologie der »praktisch-kritischen Tätigkeit« begnügt, wie wir bereits gesehen haben.

Die Hegelsche Logik erweist sich also gleich in den Anfangsstadien der Marxschen Entwicklung als unfähig, dieses Problem dialektisch abzurunden und durchzudenken. Plechanow ist mit Marx und Engels dort stehen geblieben, bildet sich aber ein, die Hegelsche Logik habe die dialektischen Widersprüche schon weit gründlicher gelöst wie Dietzgen.

Bei Marx macht sich die logische Unzulänglichkeit hier sofort bemerkbar. Er wendet sich nämlich in diesem Zusammenhang mit der charakteristischen Junghegelschen Überlegenheit über den »überwundenen« Kant gegen diesen. »Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Taler denselben Wert wie hundert wirkliche. Er wird z. B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat. Im Gegenteil. Kants Beispiel hätte den ontologischen Beweis bekräftigen können. Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, wie eingebildete Götter. Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papieres nicht kennt, und jeder wird lachen über die subjektive Vorstellung. Komm mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wandergott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht. Was ein bestimmtes Land für Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Götter überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.«

Mehring schüttelt über diese Veräußerlichungen der »Idee« im Marxschen Bewußtsein den Kopf. Er meint, Marx mache

zwar mit Recht das Prinzip der historischen Entwicklung gegen Kant geltend, und widerlege den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes gründlicher als der Weise von Königsberg, aber doch unterschätze er die Beweisführung Kants. Kant habe gesagt, hundert wirkliche Taler enthalten im Begriffe nicht das mindeste mehr als hundert mögliche Taler.« »In meinem Vermögensstande ist bei hundert wirklichen Talern mehr als bei hundert möglichen Talern, aber dieses Sein außerhalb des Begriffes vermehrt die gedachten hundert Taler nicht im geringsten; somit kann man sich auch ein höchstes Wesen denken, ohne das es zu sein braucht. Demgemäß, schloß Kant, es sei etwas durchaus Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes ausklauben zu wollen; an dem berühmten ontologischen Beweis sei Hopfen und Malz verloren.« (Nachlaß I, S. 127.)

Warum im Kopfe von Marx das Umkehren des ontologischen Beweises etwas Besseres als Gedankenklauberei und eine gründlichere Widerlegung desselben sein soll als die Kantsche Gedankenqual, ist von meinem Standpunkt aus nicht einzusehen. Wenn Mehring in dieser Umkehrung einen Fortschritt über Kant und eine wissenschaftlichere Vertiefung des ontologischen Beweises für oder wider das Dasein Gottes sieht, so liegt das eben an dem engmarxistischen Irrtum, daß eine relative Tautologie etwas Tieferes und Gründlicheres ist als eine absolute. Wer den ontologischen Beweis durch Umkehrung in eine Selbstbejahung der menschlichen Vernunft oder Unvernunft verwandelt, der läßt die Frage des Verhältnisses des relativen Bewußtseins zum absoluten Weltsein genau so ungelöst, wie alle anderen Denker, welche diese Lösung in einer bejahenden Tautologie des göttlichen statt des menschlichen Verstandes sahen. Erst wenn das Wesen des menschlichen Bewußtseins absolut und relativ geklärt ist, löst sich das Wesen Gottes in sein Nichtdasein auf. Wer aber das Dasein Gottes, wie Marx, auf eine Selbstbejahung des menschlichen Bewußtseins zurückführt und dann das Verhältnis zwischen dem Denken und Sein dieses Bewußtseins durch bloße relative »praktische« Tätigkeit ohne philosophisches Denken vom Relativen zum Absoluten zu lösen glaubt, der macht dieses Problem auch noch mit einer »hohlen Tautologie« ab. Soweit ist die induktive Erkenntnistheorie Kants auch gegangen, und wäre Kant konsequent dabei geblieben, so hätte er es darin ebensoweit gebracht wie Marx, der den Kant-

schen Dualismus dank seiner Hegelschen Erziehung abwies. Der Fortschritt von Marx auf philosophischem Gebiete ist der Fortschritt Hegels und Feuerbachs, und damit ist der ontologische Beweis weder widerlegt noch seine Widerlegung mehr vertieft als sie von Hegel und Feuerbach vertieft worden war. Mehring ist der Ansicht, daß Marx, mit seiner Zurückführung des ontologischen Beweises auf das menschliche Selbstbewußtsein, Feuerbachs gleichem Gedanken vorgreift. Dafür finde ich keinen Anhalt. Der Gedanke ist uralt, wie ich noch an anderer Stelle zeigen werde. Feuerbachs Manuskript des »Wesens des Christentums« war Anfang 1841 fertig. Das Buch erschien Mitte 1841. Aber schon Feuerbachs erste größere im Jahre 1830 anonym erschienene Schrift »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit« enthält die Keime des Wesens des Christentums, und die vor diesem letzteren Werk erschienene Broschüre über »Philosophie und Christentum« ist ein direktes Vorspiel des größeren Werkes. Die Vorrede von Marx zu seiner Doktordissertation ist vom März 1841 datiert, zu einer Zeit also, wo die Feuerbachsche Bewußtseinsphilosophie schon Allgemeingut an der Berliner Universität war. Will Mehring mit seiner Bemerkung andeuten, daß Marx ohne Feuerbachs Schriften zu kennen, auf diesen Gedanken gekommen ist, so wäre darin immer noch kein »Vorgreifen« zu finden. Auf jeden Fall war Ruge, mit dem Feuerbach im Briefwechsel stand, mit dessen Gedanken vertraut, und die »Freien« kannten diese Gedanken sicherlich vor dem Erscheinen des Feuerbachschen Hauptwerkes. Also wird auch Marx wahrscheinlich davon gewußt haben.

Abgesehen von dieser wenig zutreffenden Kritik des jungen Marx an Kant, und abgesehen von der unvollkommenen Logik seiner Widerlegung des ontologischen Beweises, steckt auch noch eine andere logische Schwäche in der Marxschen Stellungnahme gegen Kant. Mehring hebt diese ebenfalls hervor. Er meint: »Diese Darlegung Kants ist nun gewiß ganz unzureichend, um die Herrschaft der Götter in der Geschichte zu erklären, aber für das »Land der Vernunft«, von dem Marx spricht, ist sie ebenso gewiß gültig. Es liegt auf der Hand, daß ihre Beweiskraft um nichts gemindert sein würde, wenn Kant statt der hundert Taler etwa hundert Äpfel oder hundert Zahnstocher als Beispiel gewählt hätte. Marx aber heftet sich an die spezifische Funktion des Geldes, an die Kant gar nicht gedacht hatte und auch gar nicht zu denken brauchte, und fragt mit einem unzulässigen Seitensprunge: »Hat ein wirk-

licher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papieres nicht kennt, und man wird Dir beweisen, daß Du an Einbildungen und Abstraktionen leidest.« (S. 127.)

Sehr richtig, Genosse Mehring, und solche unlogische Seitensprünge, welche Sie bei Marx in diesem Falle für unzulässig erklären, finden sich durchweg in der engeren marxistischen Literatur, bei Ihnen selbst auch.

Nicht genug, damit kommt die Marxsche Logik hier auch noch in anderer Weise in die Brüche. Mehring erkennt auch das an. »Dabei verfällt Marx obendrein in einen Fehler, den er später an Lassalle verbessert hat. Lassalle führt in seinem Werk über Heraklit aus, daß das Geld, als unwirkliche Gedankenabstraktion des Werts, gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, das heißt, aus keinem wertvollen Stoffe zu bestehen brauche, sondern ebensogut Papiergeld sein könne und gerade dann seinem Begriff am entsprechendsten sei. Hiezu machte Marx die Anmerkung, daß Lassalle das Geld unrichtig als bloßes Wertzeichen auffasse, aber dieselbe Kritik trifft seine Polemik gegen Kant, soweit die Kants Einwände gegen den ontologischen Beweis nicht bloß vertiefen, sondern als an sich anfechtbar darstellen will.« (S. 127—128.)

Diese unlogische Manier ist aber typisch und vorbildlich für die ganze engere marxistische Richtung, ganz gleich welcher Schattierung. Und darin liegt der logische Grund für die Unfruchtbarkeit der Debatten und Polemiken zwischen orthodoxen und revisionistischen Marxisten, Neukantianern, »praktischen« Revisonisten wie den Gewerkschaftsführern, »stillen« Revisionisten, die sich nicht öffentlich zu Bernstein bekennen aber gegen die Kautskysche Richtung arbeiten, und überhaupt für die Schwierigkeiten, der Theorie eine ausgedehntere Anerkennung im praktischen Leben der sozialdemokratischen Partei zu verschaffen. Aus demselben Geiste ist auch die engmarxistische Stellung gegen den Dietzgenismus geboren.

Wie Marx bei seiner Absage an die Freien mehr moralisch als wissenschaftlich vorfuhr, so hat er auch später oft vergessen, was er in seiner Einleitung zur »Kritik« mit den Worten ausdrückt, daß man bei sozialen Bewegungen immer unterscheiden muß »zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen

und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konfliktes bewußt werden und ihn ausfechten«. Er sagt wohl, daß man ein Individuum nicht nach dem beurteilen muß, was es sich selbst dünkt, übersieht aber dabei, daß in dieser Warnung auch ein Fingerzeig enthalten ist, daß Individuen durchaus nicht immer die einzelnen Vorgänge richtig beurteilen, bei denen sie selbst in Massenbewegungen eine Rolle spielen. Er sagt, man dürfe eine soziale Umwälzungsepoche nicht aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern müsse vielmehr ihr Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens erklären, hat aber selbst aus seinem eigenen Bewußtsein heraus über das Bewußtsein anderer den Stab gebrochen bei Gelegenheiten, wo gerade eine Untersuchung der »Widersprüche des materiellen Lebens« seiner eigenen Umgebung wie auch derjenigen der von ihm Beurteilten am Platze gewesen wäre. Darin eben zeigt sich der unbewußte Einfluß des geistigen Konfliktes zwischen ererbten und neuentstehenden Bewußtseinsbewegungen, und das führt zu ungewollten logischen Verstößen gegen die in demselben Atem ausgesprochenen Forschungs- und Anwendungsprinzipien der neuen Theorie. Mehring selbst zitiert verschiedene Fälle, in denen Marx trotz seiner größeren historischen Sehschärfe über zeitgenössische Ereignisse nicht so treffend urteile als Kurzsichtigere. Man könnte vielleicht sagen wegen seines weiteren historischen Blickes. Das bedeutet dann aber, daß er bei dem Blick in die Weite die Widersprüche der Gegenwart, welche die geschichtlichen Haupttendenzen durchkreuzen, übersehen hat, während die kurzsichtigeren Praktiker sich an diese Widersprüche gehalten haben, ohne sich des Zusammenhanges derselben mit den historischen Grundtendenzen klar bewußt zu sein. Auf beiden Seiten wurde also die logische Bewertung des Mehr oder Minder bei dem Zwiespalt zwischen Gegenwart und Zukunft vernachlässigt, entweder das Allgemeine über dem Speziellen, oder das Spezielle über dem Allgemeinen, benachteiligt. Das heißt, die theroetische Dialektik wurde kein getreues Abbild der praktischen wirklichen.

Ohne mich bei kleineren Vorfällen aufzuhalten, und ohne auf logische Entgleisungen in den Briefen von Marx und Engels hinzuweisen, bei denen der flüchtige Eindruck augenblicklicher Stimmungen das wissenschaftliche Urteil beeinträchtigte, will ich nur auf zwei große geschichtliche Vorgänge hinweisen, in denen Marx und Engels jahrelang die in die weite Zukunft schauende

Theorie mit der praktischen Rücksicht auf die tägliche Entwicklung der Gegenwart nicht in Einklang zu bringen wußten, so daß erst die eindringlichste Sprache der langsamen historischen Entwicklung die Handlungen der von ihnen kritisierten rechtfertigte. Das ist das Verhältnis von Marx gegen die Anfänge der deutschen sozialdemokratischen Bewegung, und die Stellung von Engels zu den verschiedenen Wortführern der englischen gewerkschaftlichen und politischen Arbeiterbewegung. Beide Vorgänge sind drastische Beispiele des Zwiespaltes zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Anwendung derselben auf die Praxis, welchen die engere marxistische Logik nicht konsequent zu lösen weiß, eines Zwiespaltes, den Kautsky noch heute empfindet und der ihn zu dem Geständnis veranlaßt, die Gesellschaftswissenschaft könne weder die Notwendigkeit aller individuellen Bewegungen erkennen, obgleich sie dieselbe anerkenne, noch alle Zusammenhänge der Massenbewegungen vollständig überblicken, und werde trotz der Fortschritte wissenschaftlicher Erkenntnis immer mit viel Unberechenbarem zu tun haben.

Natürlich kann es meine Absicht nun nicht sein, zu behaupten, daß die logische Dialektik Dietzgens Marx, Engels oder irgend einen anderen Marxisten in den Stand setzen würde, die Kreuzbewegungen der wirklichen Entwicklung um soviel weiter und schärfer zu überblicken, daß sie gar keine Fehler des Urteils mehr machen würden. Auch der dialektischste Materialist kann niemals allwissend sein, und wird immer mit viel Unberechenbarem zu tun haben. Aber wir behaupten bestimmt, durch die Erfahrung belehrt, daß die dialektische Logik Dietzgens von vornherein Theorie und Praxis, Gegenwart und Zukunft, Allgemeines und Spezielles, materielle Vorgänge außerhalb und innerhalb des menschlichen Bewußtseins, konsequenter und bewußter überblickt, und daß die mit dieser erweiterten historisch-materialistischen Dialektik Arbeitenden dadurch vor den »unbewußten« Entgleisungen umsomehr geschützt sind, als sie diese Logik mit Vorbedacht handhaben.

In dem Charakterbild, welches uns Wilhelm Liebknecht von Marx gezeichnet hat, tritt die Eigentümlichkeit des logischen Entwicklungsgesetzes klar hervor. Ich formuliere dieses Gesetz folgendermaßen: Das Individuum reproduziert in seiner geistigen Entwicklung ein gedrängtes Bild der phylogenetischen (biologischen und historischen) Bewußtseinsentfaltung. Jede typische Periode dieser Entwicklung hat ihren geistigen Durchschnitt, welcher das Niveau darstellt, um welches herum die Bewußtseinsbewegungen

der Individuen fluktuieren. Je nach dem Grade der biologischen Veranlagung und gesellschaftlichen Erziehung schwingt das Pendel des individuellen Denkens vorwärts und rückwärts über diesen Durchschnitt hinaus. In den Anfangsstadien der individuellen geistigen Entwicklung ist die Haupttendenz mehr unter dem Einfluß der verflossenen stammesgeschichtlichen Denkbewegungen. Während der Periode der individuellen Reife machen sich die neu erworbenen geistigen Errungenschaften kräftiger gegen die rückwirkende Tendenz geltend, werden aber im Affekt, oder bei sonst unter- oder übernormaler geistiger Verfassung, leichter von rückwirkenden oder vorauseilenden Tendenzen zeitweise für kürzere oder längere Perioden unterbrochen oder aufgehoben. In den Jahren des Zerfalls steigen bei Individuen (wie auch bei gesellschaftlichen Klassen) die rückwirkenden Tendenzen wieder gegen die neu erworbenen herauf und beschränken oder überwinden sie je nach dem Grade der Machtentfaltung der neuen Komplexe. Die Haupttendenz in der ganzen Stammesentwicklung strebt nach der Verkümmerung der rückwärtigen Bewußtseinstendenzen in dem Maße wie dieselben nutzlos werden und wie die Menschen die gesellschaftlichen Grundbedingungen für eine bewußte Herrschaft über ihre Produktionsweisen und das in den Bereich derselben gezogene Naturgebiet (einschließlich ihrer eigenen Körper) erschaffen und so ihren neu erworbenen Geisteskomplexen einen weiteren und gesicherteren Wirkungskreis erschließen. Die individuelle geistige Entwicklung wird demnach von vornherein entweder unter oder über dem gesellschaftlichen Durchschnitt beginnen, und ihr eigener Durchschnitt wird vor oder hinter dem gesellschaftlichen Durchschnitt sich einherbewegen und das Mittel bilden, welches die wechselnde Grundschwelle der geistigen Kreuzbewegungen während der verschiedenen ontogenetischen individuellen Entwicklungsperioden darstellt. Wie weit die geistige Pendelbewegung von jedem Individuum bewußt reguliert und nach dem jeweiligen Durchschnittsstande der individuellen Erkenntnis beherrscht wird, hängt ab von dem relativen Gewicht der verschiedenen individuellen, gesellschaftlichen und natürlichen Weltelemente in den jeweiligen Universalzusammenhängen.

Auf Grund dieses logischen Entwicklungsgesetzes können wir wohl verstehen, warum Marx, nach dem Bericht Liebknechts, im großen und ganzen bei Meinungsverschiedenheiten tolerant war, und doch oft erst leidenschaftlich aufgebracht wurde, ehe er

sich dazu verstehen konnte, seinen Gegnern gerechter zu werden oder selbst über eine ihm zu Teil gewordene kräftige Antwort hinterher zu lachen. Ebenso können wir dann verstehen, warum sowohl er wie die anderen engeren Marxisten, trotz ihrer historisch-materialistischen Einsicht, nach welcher der einzelne das Geschöpf seiner gesellschaftlichen Umgebung ist und nicht für seine Eigentümlichkeiten individuell verantwortlich gemacht werden kann, es doch Leuten wie Vogt, Kossuth, Schurz, und anderen so übel angerechnet haben, daß diese als bürgerliche, nicht als sozialistische Denker verfuhren und der europäischen Reaktion, mit der sie doch innerlich verwachsen waren, Dienste leisteten, anstatt der ins sozialistische Fahrwasser abschwenkenden Richtung, zu welcher sich Marx und Engels schlugen. Bis auf den heutigen Tag hat sich dieses Verhalten von Marx und Engels gegen solche mehr bürgerlich-reaktionär als proletarisch-revolutionär veranlagten Individuen auf ihre direkten Nachfolger fortgepflanzt. Das logische Entwicklungsgesetz, durch welches wir Dietzgenianer, die Notwendigkeit solcher individuellen geistigen Vorgänge nicht nur anerkennen, sondern auch erkennen, hat im historischen Materialismus keine konsequente Würdigung erfahren. Und so kommt es, daß die engeren Marxisten zwar theoretisch die Notwendigkeit individueller Vorgänge anerkennen, aber in der Praxis gegen gewisse Individuen so verfahren, als wären dieselben n i c h t relative notwendige Produkte ihrer Entwicklung, sondern absolut freie und selbstverantwortliche Agenten, denen man moralische Vorwürfe machen kann und muß, weil sie sich in geschichtlichen Vorgängen nicht auf die Seite der engeren Marxisten schlagen.

Diese Verfahrungsweise der engeren Marxisten ist umso unlogischer, als nach der klassischen Fassung des historischen Materialismus das menschliche Bewußtsein durchaus sekundär auf das gesellschaftliche Sein reagiert und nicht die entscheidende Stellung über dieses Sein gewinnen kann, weder als Massenbewußtsein noch als individuelles. Sie müßten also erst die Marxsche Fassung des historischen Materialismus dialektischer gestalten, ehe sie annähernd feststellen könnten, wieweit dieses oder jenes Individuum in seiner geistigen Freiheit fortgeschritten war, über den gesellschaftlichen Durchschnitt hinaus, und wieweit dieser gesellschaftliche Durchschnitt eine moralische Verantwortlichkeit der Individuen in ihren bewußten Willensbewegungen mit Sicherheit bestimmen kann. Wenn die engeren Marxisten bis auf das Tüpfelchen über

dem i nachweisen werden, wieviel bei Vogt, Kossuth, Bismarck, Eugen Richter usw., auf die Willensfreiheit und wieviel auf die Willensunfreiheit geht, und sie vorrechnen können, daß der Genannten Willensfreiheit ihnen die bewußte Herrschaft über ihre unbewußten Willenselemente unter allen Umständen verlieh, so daß sie nicht nach engmarxistischen Begriffen moralisch handelten, weil sie trotz ihrer moralischen Freiheit aus »niedriger« Berechnung lieber bürgerlich »unmoralisch« handelten, dann kann in die engmarxistischen Tiraden gegen jene Individuen manchmal mit einstimmen, wer so beanlagt ist, daß die rückwirkenden geistigen Tendenzen bei ihm vorherrschen.

Eben weil ich solche gegen mein Denken verstoßenden geistigen Bewegungen anderer auf unbewußte Grundtendenzen zurückführe, ziehe ich es auch meinen engeren marxistischen Gegnern gegenüber vor, nach diesen Grundtendenzen bei ihnen zu forschen statt ihnen Vorwürfe zu machen. Kann ich diese logischen Grundtendenzen ihrer Unlogik bloßlegen, dann ist meine Aufgabe erfüllt.

Schon in London entbrannte der engmarxistische Konflikt zwischen Theorie und Praxis in den Köpfen von Marx und Liebknecht. Das kleine Intermezzo zwischen diesen beiden marxistischen Führern im Kommunistenbund wiederholt sich später im größten Maßstab bei der Vereinigung der Eisenacher und Lassalleaner in Gotha. Schon in London hatte Liebknecht erklärt, es sei eine sinnlose Taktik für die Führer einer Arbeiterpartei, sich hoch über den Arbeitern in einem theoretischen Luftschloß zu verschanzen. Man müsse die Arbeiter nehmen wie sie sind. Aber noch zwanzig Jahre später suchte Marx die aufstrebende Bewegung in Deutschland von der theoretischen Höhe seines Londoner Studierzimmers aus zu schulmeistern und einzelne Individuen deshalb abzukanzeln, weil praktische Rücksichten ihre Erkenntnis in anderer Weise bestimmten als weitschauende, theoretische Ausblicke bei Marx.

Liebknecht fand den lachenden Humor und die unerschöpfliche Fülle des Marxschen Sarkasmus gegen Karl Vogt kostbar, ärgerte sich aber, wenn das Marxsche Temperament sich in anderer Weise gegen ihn selbst wandte. Marx ebenso, wo ihm andere mit gleicher Münze heimzahlten. Er war sich gewisser Zusammenhänge seiner Erkenntnis bewußt, und weil andere sich dieser Zusammenhänge nicht ebenso bewußt waren, wurden sie verhöhnt, verlacht,

verdonnert, drangsaliert mit allen Künsten literarischer Finesse. Nun will ich als Dietzgenianer keineswegs solche temperamentvolle Würze aus unserer Literatur verbannen. Im Gegenteil, ich will sie zu ihrem vollen Rechte kommen lassen. Wenn ich mir aber bewußt bin, daß ich diese Würze gegen Bewußtseinskomplexe anderer anwende, welche diesen anderen nicht bewußt sind, werde ich auch die Schärfe dieser Würze nicht gegen den unbewußten Kopf, sondern gegen die unbewußten »materiellen« Bewußtseinsbedingungen wenden, ich werde nicht »moralisch«, sondern »logisch« verfahren, ohne damit sagen zu wollen, daß wir nicht auch logisch-moralisch verfahren können, wo wir bestimmt wissen, daß es sich um »bewußte« Geistesbewegungen handelt.

Die Kritik des Gothaer Einigungsprogramms, welche Marx unter dem Datum des 5. Mai 1875 an Bracke sandte, mit der Bitte, dieselbe Geib, Auer, Bebel und Liebknecht zur Einsicht vorzulegen, stellt einen vollständigen Rückfall dar in eine unter dem Durchschnitt des historischen Materialismus liegende Denkweise. Ganz abgesehen von der theoretischen Korrektheit der Hauptgesichtspunkte — — — und auch diese ist nicht einwandfrei und wendet sich gegen manche Dinge, die ebensogut auf das Eisenacher Programm von 1869 wie auf die Lassalleschen Ideen zutreffen — — — ist der Brief im allgemeinen eine »moralische«, nicht eine wissenschaftlich-dialektisch objektive Auslassung, und verurteilt die »Akkommodation« der von Marx Kritisierten in echt metaphysischer Weise als eine »Schuld« einzelner Individuen, anstatt sie als ein notwendiges Produkt der historischen Entwicklung zu erforschen und zu verstehen.

Ich versage es mir, auf die theoretischen Einwände des Marxschen Briefes hier einzugehen. Soweit sie sachlich zutreffend sind, wurden sie später im Programm der deutschen Sozialdemokratie berücksichtigt, als die historische Entwicklung derselben für diesen theoretischen Standpunkt reif war. Ich beschränke mich hier auf die Andeutung der psychologischen Schwankungen in der Entwicklung des engeren Marxisten, um an denselben das oben formulierte logische Entwicklungsgesetz zu illustrieren.

Marx nannte das Gothaer Einigungsprogramm »ein verwerfliches und die Partei demoralisierendes«, und obgleich er anerkannte, daß »jeder Schritt wirklicher Bewegung wichtiger ist als ein Dutzend Programme«, war ihm dieser spezielle Schritt der deutschen Arbeiterbewegung in der Seele verhaßt aus keinem anderen psychologischen

Grunde, als weil sich dieser Schritt nach seiner Meinung vollständig unter dem geistigen Einfluß von Lassalle vollzog, anstatt unter seinem eigenen, Marxschen. Dieser persönliche Stachel tritt in dem ganzen Verhalten von Marx so klar zutage, daß es nur die reine historische Wahrheit ist, wenn ich sage, daß die persönliche Voreingenommenheit gegen Lassalle in diesem Falle die ganze wissenschaftliche Entwicklung von Marx zeitweise durchkreuzt und über den Haufen geworfen hat. Der persönliche Affekt hat das Pendel der wissenschaftlichen Dialektik weit rückwärts getrieben, und erst nach Jahren hat die wissenschaftliche Logik langsam und unwillig sich der Logik der Tatsachen anbequemt.

Dagegen waren sämtliche leitende Marxisten jener Periode Deutschlands wirklich dialektisch vorgegangen, hatten die Marxsche Methode kritisch und weise angewandt, und hatten sich nicht verleiten lassen, weitschauende theoretische Gesichtspunkte, mochten sie noch so prinzipiell korrekt sein, höher zu stellen als die dringenden Anforderungen der augenblicklichen historischen Lage. Damals bestand der engere Marxismus seine erste Feuerprobe glänzend, selbst unter dem Hagel der schweren Geschosse, welche Marx von London aus gegen ihn schleuderte. Leider sind dieselben engeren Marxisten, welche damals so gut wußten, daß praktische Rücksichten die theoretische Erkenntnis zu bestimmen haben, in ihrer weiteren Entwicklung dieser dialektischen Praxis nicht treu geblieben.

Hatten sich Marx und Engels im Jahre 1875, mit privaten Einwänden begnügt, so hielt es Engels im Jahre 1891, als die Programmfrage abermals auf der Tagesordnung stand, für angebracht, öffentlich einzugreifen, wohl in der Absicht, diesmal einen Druck gegen die revisionistische, oder possibilistische Richtung, wie sie Engels nannte, auszuüben. Wie dem auch sein mag, Engels ging ohne Wissen des deutschen Parteivorstandes und der deutschen Reichstagsfraktion vor, im Einverständnis mit der Redaktion der »Neuen Zeit«, welche konstatierte, daß sie kein Hehl aus ihrer Absicht gemacht, Marx' 1875er Brief zu veröffentlichen, und die Verantwortung dafür allein trage.

Aber auch die Redaktion der »Neuen Zeit« gehörte zu denjenigen, welche jenem Marxschen Brief vorurteilslos gegenüberstanden. So heißt es gleich in der Nr. 21 desselben Jahrganges IX, Bd. I, in dessen Nr. 18 der Marxsche Programmbrief veröffentlicht wurde: »Der Standpunkt, den Marx Lassalle gegenüber einnahm, ist nicht der Standpunkt der deutschen Sozialdemokratie. Lassalle hat sich selbst als Schüler von Marx bekannt. Als sein Meister

durfte Marx so über Lassalle schreiben, wie er geschrieben, und es darf auch heute publiziert werden, soweit durch die Darlegung der prinzipiellen Differenzen zwischen den beiden die Klarheit und das selbständige Denken in der Partei gefördert wird. Die Sozialdemokratie treibt keinen Heroentkultus. Aber sie ist nicht undankbar, sie steht zu Lassalle in einem anderen Verhältnis als Marx, und sie wird nie über der Kritik Lassalles vergessen, was sie ihm schuldet.« (S. 680.)

Gleichzeitig erkannte auch die Redaktion der »Neuen Zeit« die größte theoretische Schwäche der Marxschen Kritik: »Neben der Fülle von Aufklärung, die der Marxsche Brief enthält, gibt er auch Anlaß zu einigen Fragen. Namentlich eine ist es, die bei seiner Lektüre sich jedem aufdrängt, und auf die er selbst keine Antwort gibt: Wieso kam es, daß trotz alledem das Gothaer Programm in seiner jetzigen, vom kritisierten Entwurf nur wenig verschiedenen Form, angenommen wurde? In dieser Beziehung bedarf der Brief einer Ergänzung. Engels konnte sie nicht geben, sie kann nur aus den Reihen derjenigen geboten werden, die damals an den Einigungsverhandlungen teilgenommen.« (S. 681.)

Diese eine Frage, in ihrer modernsten Form, heißt mit anderen Worten: Wie steht es mit dem bewußten Scharfblick des historischen Materialisten, der auf Grund ökonomischer Einsicht eine Schutzwehr bieten soll gegen die Manier, die Vergangenheit mit dem Maßstabe der Gegenwart, oder die Gegenwart mit dem Maßstabe der Zukunft zu messen? Wie verhält sich der historische Materialist, wenn theoretische Erkenntnis in einen Konflikt gerät mit praktischen Rücksichten, oder wenn dieser Konflikt nur die verhüllte Form eines Konfliktes zwischen den praktischen Rücksichten des einen und den praktischen Rücksichten des anderen ist?

Liebknecht antwortete sofort im »Vorwärts«. Marx habe »über Lassalle ein Urteil gefällt, das die Gefühle Hunderttausender von deutschen Arbeitern zu verletzen geeignet sei«. Die theoretischen Vorschläge des Marxschen Briefes seien schon 1890 in allen wesentlichen Punkten von dem Programmreferenten in Halle vertreten worden. »Aber 1890 war die Partei in theoretischer Beziehung weiter als 1875 — — — ohne das Sozialistengesetz wäre die Revision des Programms, welche auf mehreren Kongressen bereits vor 1878 gefordert wurde, schon längst erfolgt — — — und was jetzt, nach 15jährigem Bestand der geeinigten Partei, naturgemäße

Konsequenz der Entwicklung ist, wäre 1875 ein Hindernis der Einigung gewesen.«

Ja, schon 1875 hätten die meisten Teilnehmer an der Einigungskonferenz mit dem theoretischen Teil der Marxschen Kritik übereingestimmt, wenigstens in der Hauptsache. »Aber sie mußten sich auch sagen, daß der Zweck des vom Allgemeinen deutschen Arbeiterverein und den Eisenachern berufenen Kongresses die Einigung der beiden Fraktionen war und nicht die Formulierung wissenschaftlicher Lehrsätze. Es galt zu wählen zwischen einem wissenschaftlichen Konzil oder einem sozialistischen Einigungskongreß. Und alle Beteiligten entschieden sich für die Einigung und für das von Marx verurteilte Einigungsprogramm.

Marx, der seit fast 30 Jahren in England gelebt hatte, konnte die deutschen Verhältnisse nicht so richtig beurteilen, als wenn er mit den lebendigen Faktoren der Bewegung in direkter und persönlicher Fühlung gewesen wäre. . . . . Vom Ausland — — — und Marx selbst hat das in den 50er Jahren den abenteuerlich-impotenten Revolutionsmachereien der Flüchtlingsschaft gegenüber wiederholt hervorgehoben — — — läßt sich eine Massenbewegung nicht leiten. Die deutsche Sozialdemokratie konnte deshalb und kann zu keiner Zeit dulden, daß ihre Leitung ins Ausland verlegt werde.«

Auch Liebknecht ist der Ansicht, wie Marx und Engels selbst, »die Einigung der deutschen Sozialdemokratie war mehr wert, als ein Dutzend der tadellosesten Programme«. Er handelte indessen auch logisch nach dieser Einsicht, während Marx meinte, man hätte sich ja einigen können über ein gemeinsames Zusammengehen, ohne ein vom Lassallismus durchtränktes Prinzipienprogramm anzunehmen.

Auf den Vorwurf, das Gothaer Programm sei verwerflich und demoralisierend, antwortete Liebknecht, die bittere Stimmung habe Marx irren lassen. »Die Folge hat ihm Unrecht gegeben. Das Einigungsprogramm hat seinen Zweck in ausgedehntestem Maße erfüllt, es hat keine »verwerflichen und demoralisierenden« Wirkungen ausgeübt, sondern im Gegenteil, die Klärung, die Reinigung und das Wachstum der deutschen Sozialdemokratie in selbst den Gründern der Einigung überraschenden Weise gefördert.«

Marx habe durch seine Kritik seine Gewissenspflicht erfüllt, aber die Männer, welche seinen Rat zurückwiesen, hätten auch ihre Gewissenspflicht erfüllt. Die deutsche Sozialdemokratie »beugt sich

vor der Wissenschaft, steht aber auf dem Boden der Tatsachen und rechnet mit den Tatsachen.«

Es wäre zu wünschen, füge ich hinzu, daß unsere modernen Theoretiker sich diesen Ausspruch wieder deutlicher hinter die Ohren schrieben.

Kautsky selbst bemerkte wenige Jahre später, bei seiner Besprechung von Liebknechts Erinnerungen an Marx, daß die theoretischen Unzulänglichkeiten des Gothaer Programmentwurfes durchaus nicht allein auf das Konto des Lassalleaner zu setzen seien. Sie wären vielmehr der getreue Ausdruck der damals mit wenigen individuellen Ausnahmen bei Eisenachern und Lassalleanern herrschenden theoretischen Anschauungen gewesen. Mehring sagt im Jahre 1906 bei seiner Besprechung des Sorgeschen Briefwechsels dasselbe. »Lasen Marx und Engels die Organe der beiden deutschen Fraktionen, so mußten sie erkennen, daß, wenn ein Unterschied der theoretischen Klarheit bestand, der Vorsprung auf der Seite der Lassalleaner war, daß jedenfalls das Gothaer Programm ein Gleichmaß der theoretischen Klarheit enthielt, wie sie hüben und drüben bestand. Sie sahen aber in diesem Programm einen Sündenfall der Eisenacher und als nun die geeinigte Partei in praktisch raschem Fortschreiten der Theorie mehr und mehr vergaß, erblickten sie darin die so unheilvolle wie unvermeidliche Folge der Einigung mit den Lassalleanern.« (Neue Zeit XXV, Bd. 1, Nr. 1, S. 19.)

So schreibt auch Bernstein, daß tatsächlich der geistig bedeutendste Führer der damaligen Lassalleaner, Geib, nicht das spezifische Lassalleanische Dogma, sondern den Grundgedanken des Kommunistischen Manifestes, den Klassenkampf, für die unerläßliche Voraussetzung der Einigung erklärt habe (Neue Zeit, XV, Bd. I, Nr. 15, S. 469). Der erste Entwurf sei sogar von Liebknecht, nicht von irgend einem Lassalleaner mitgebracht worden. Als der angenommene Entwurf veröffentlicht worden sei, hätten sich gerade eine Reihe von Mitgliedschaften der Eisenacher damit einverstanden erklärt, dagegen sei eine mit Marx übereinstimmende Kritik desselben von einem nur von Lassalleanern beschickten und unter dem Vorsitz von Tölcke abgehaltenem Arbeitertag gekommen. Doch habe auch bei den Lassalleanern die Meinung vorgeherrscht, man müsse jedem Programm zustimmen, sofern es nicht gegen die allgemeinen Prinzipien der Partei verstoße, »und wäre es auch nur ein Stück weißes Papier mit einer geballten Faust darauf«.

Kurz, die Partei hat damals, wo sie mehr von Praktikern als von Theoretikern beeinflußt wurde, weit dialektischer gehandelt, als bei späteren Gelegenheiten, wo es manchen Theoretikern gelang, die Praktiker zu überreden, daß dieser oder jener von ihnen beabsichtigte praktische Schritt gegen ein Prinzip der Partei verstoßen würde. Damals aber sagte Liebknecht, vielleicht mit etwas undialektischer Schärfe, was man zur Erhaltung des Prinzips tue, könne kein Verstoß gegen das Prinzip genannt werden.

Auch Engels hatte im Jahre 1892 eingesehen, daß die Deutschen Recht hatten und daß er und Marx im Unrecht gewesen waren. Damals schrieb er in einem für den Almanac du Parti Ouvrier verfaßten Artikel, daß der reine Lassalleanismus den sozialistischen Ansprüchen der deutschen Nation nicht genügen konnte, und es sei namentlich durch die Bemühungen Bebels und Liebknechts eine Arbeiterpartei entstanden, welche die Prinzipien des Kommunistischen Manifestes offen proklamierte. Nach dem Erscheinen des ersten Bandes des »Kapital«, im Jahre 1867, drei Jahre nach dem Tode Lassalles, seien die Anschauungen dieses Werkes auch mehr und mehr das Gemeingut der Lassalleaner geworden. Ganze Gruppen von Lassalleanern seien »mit fliegenden Fahnen und klingendem Spiel« zu den Eisenachern übergegangen. »Man schlug sich am heftigsten, selbst mit Knüppeln, gerade in dem Augenblicke, wo kein wirklicher Streitpunkt zwischen den Kämpfenden mehr vorlag, wo die Prinzipien, die Argumente, und selbst die Kampfmittel der einen in allen wesentlichen Punkten zusammenfielen mit denen der anderen« (Neue Zeit, X, Bd. I, No. 19, S. 582). Hätte Marx also die wirklichen Zusammenhänge erforscht, anstatt die wirkliche Bewegung von seinem den historischen Ereignissen vorauseilenden theoretischen Standpunkte und von persönlichen Rücksichten aus zu beurteilen, so wäre sein Programmbrief anders ausgefallen und die logische Entwicklung seines Denkens wäre nicht so weit in die Methaphysik zurückgeschlagen. Aber da er sich über die Entwicklung des menschlichen Denkens kein klares Bild gemacht hatte, war dieser Rückschlag ein natürliches Resultat des erkenntnistheoretischen Dunkels im historischen Materialismus.

So faßt Mehring die Sache indessen nicht auf. Getreu seinem mit metaphysischen Denkresten behafteten Bewußtsein sieht er in dieser Entwicklung der engeren marxistischen Logik »eine intellektuelle Schuld« von Marx und Engels. Die verschiedenen Briefe

von Marx an Sorge, welche sich mit diesem Ereignis beschäftigen, dröhnen von einem maßlosen Zorne über die deutsche Partei . . . Was sich hier an ihm (Marx) vollzieht, ist ein tragisches Schicksal; in menschlicher Leidenschaft zahlt Marx die Schuld, daß er es nie über sich gewann, dem Manne gerecht zu werden, dessen Namen die Dankbarkeit der deutschen Arbeiterklassen immer neben seinen Namen nennen wird, noch vor dem Namen selbst von Engels« (Neue Zeit, XV, Bd. I, Nr. 1, S. 18).

Dabei beklagten sich Marx und Engels in ihren Briefen fortwährend über die theoretische Unreife der Eisenacher selbst. Aber hier überwog die persönliche Abneigung alle wissenschaftliche Rücksichten. Die Lasalleaner wurden als »Sekte« traktiert, und doch wurde dieser sogenannten Sekte die Macht zugeschrieben, die ganze Eisenacher Bewegung theoretisch zu verlottern. Liebknecht mußte dann der Sündenbock sein, der an dieser geistigen Verwahrlosung schuld war. »Die halbgelehrten Philisterphantasien« im »Volksstaat« der Eisenacher kämen von »Schulmeistern, Doktoren, Studenten«, jammerte Marx. »Engels hat dem Liebknecht den Kopf gewaschen, was ihm von Zeit zu Zeit nötig zu sein scheint«, schreibt er im April 1874 an Sorge. Aber das Waschen des Liebknechtschen Kopfes konnte die historische Entwicklung der deutschen Arbeiterbewegung nicht ändern.

Trotzdem Mehring diese Zusammenhänge in den Köpfen von Marx und Engels klar erkennt, sieht er doch in denselben nicht eine notwendige historische Entwicklung, die sich unbewußt in logische Irrgänge verleiten läßt, sondern meint: »Daraus spricht eine Voreingenommenheit, die man nicht anders als eine intellektuelle Schuld bezeichnen kann.« (S. 19.) Denn Marx und Engels lasen ja die Organe der beiden deutschen Fraktionen, mußten also nach Mehrings Ansicht den wahren Sachverhalt kennen. Demnach war ihre Voreingenommenheit eine bewußte, und sie nahmen geflissentlich aus persönlicher Kleinlichkeit die »Schuld« auf sich, wider ihr besseres Wissen eine große Bewegung und die individuellen Leiter derselben zu schulmeistern und anzuklagen, weil diese nach dem Befinden der Begründer des Marxismus noch ein wenig theoretisch »verbiestert« waren. Und so »brach Marx in jenen furchtbaren Zorn aus, worin er seine eigene Lehre verkannte und als die Schuld von einzelnen Menschen anklagte, was nur das Produkt einer zeitgeschichtlichen Entwicklung war.« (S. 19.) Und dasselbe tragische Geschick ereilt hier auch Mehring selbst, der Marx

und Engels als bewußte intellektuelle Schuld anrechnet, was in der Tat auch bei ihnen das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung war, durch welche die Väter des wissenschaftlichen Sozialismus nicht bis zum konsequenten Bewußtsein ihrer unlogischen Voreingenommenheit, ihres Zwiespaltes zwischen Theorie und Praxis, zwischen Denken und Handeln, gehoben und geistig »frei« wurden.

Wollte aber Mehring ebenfalls in diesem Verkennen der marxistischen Lehre durch Marx eine unbewußte Entgleisung sehen, wie könnte er dann von »Schuld« reden?

Ganz egal wie sich Mehring hier wendet, er kommt in die Brüche und fällt dem tragischen Geschick des engeren Marxismus anheim.

Zwar könnte man aus verschiedenen Äußerungen von Marx und Engels vielleicht zu der Annahme kommen, daß sie sich doch annähernd bewußt gewesen sind, was sie taten. Aber gewiß war das kein konsequentes dialektisches Bewußtsein, denn mit einem solchen hätten sie eben über dem Durchschnitt ihres historischen Bewußtseins, oder wenigstens in diesem Durchschnitt, gestanden, wären aber nicht unter denselben gefallen. Das heißt also, die rückwirkenden Bewußtseinstendenzen hatten bei ihnen zeitweilig die Oberhand. Erst später kommt ihnen das selbst zum Bewußtsein, und das logische Pendel schwingt allmählich wieder in die vorwärtstreibende Richtung hinein. Dann erkennt Marx allmählich und mit gelegentlichem Brummen doch an, daß die Deutschen im Recht waren, und Engels stellt ihnen dasselbe Zeugnis aus.

Auch bei der Veröffentlichung des Marxschen Briefes im Jahre 1891 ist sich Engels nicht völlig bewußt, wie weit er damit das geschichtliche Recht anderer beeinträchtigt. Er merkt wohl, daß diese Veröffentlichung für einige deutsche Führer eine »Bombe« sein wird, denkt aber doch, daß damit eigentlich niemand mehr verletzt werden kann, raisoniert später ein bißchen, weil sich einige der deutschen Führer doch in ihrer »amtlichen Würde« gekränkt fühlten, und meint schließlich, allerdings habe wohl Bebel guten Grund, sich von ihm etwas zurückgesetzt zu fühlen. Er geht also auch hier nicht dialektisch sachlich nach allen Seiten vor, sondern arbeitet aufs Geratewohl los und paßt sich dann erst den Ereignissen an.

Eine ähnliche Entwicklung läßt sich im Bewußtsein von Engels verschiedenen Führern der englischen Arbeiterbewegung gegenüber verfolgen. Auch dort spielen persönliche Abneigungen eine größere

Rolle als die sachliche historische Würdigung der Tatsachen. Engels verdonnert fortwährend die persönliche »Klüngelei«, das Sektenwesen, die dogmatische Verdrehung des Marxismus, leistet aber selbst jahrelang sein eigenes Teil im persönlichen Klüngelwesen, verkennt die wirklichen Tendenzen der augenblicklichen sozialistischen Entwicklung, schiebt ihnen selbst hier und da einen Riegel vor, statt bewußt mitzuhelfen, und paßt seine Taktik in der Gegenwart auf eine Entwicklung an, die erst eine halbe Generation nach seinem Tode sich so darstellt, wie er sie im allgemeinen, auch in Übereinstimmung mit Marx, kommen sieht, wie sie aber zu seinen Lebzeiten auch mit einer mehr dialektischen Wertung der gegenwirkenden Tendenzen in den materiellen Verhältnissen und in den Bewußtseinselementen anderer hätte mit weniger Reibungen vorbereitet werden können.

Ich unterlasse es absichtlich, hier auf Einzelheiten einzugehen. Wird dieser Zusammenhang angezweifelt und angefochten, so werde ich an anderer Stelle mit reichlicherem Tatsachenmaterial dienen. Für die Zwecke meiner Beweisführung genügt diese kurze Zeichnung der Sachlage, welche nach meiner Untersuchung den Tatsachen entspricht, und völlig übereinstimmt mit den logischen Entwicklungstendenzen des engeren marxistischen Bewußtseins.

Auch hier finde ich, daß Engels, in unbewußter Verleugnung seiner eigenen Methode, weder die geschichtlich-treibenden Ursachen der Eigentümlichkeiten der englischen Arbeiterbewegung aufsucht, noch den Grundelementen der Bewußtseinskomplexe nachforscht, welchen er die Schuld an dieser oder anderen Eigentümlichkeit jener Bewegung zuschreibt. Schließlich bleibt nur soviel an seiner jahrelangen Wirksamkeit gegen die von ihm verächtlich behandelten englischen Genossen richtig, daß die englische Arbeiterbewegung, wie die amerikanische, sich mehr als gewerkschaftlich denn als politische Entwicklung darstellt. Daraus folgt aber, daß die politische notwendigerweise lange Zeit einen Sektencharakter tragen muß, und die Sekten trotzdem die theoretische Schulung des Proletariats für seine historische Mission vorbereiten, während die Gewerkschaften, die den Klassenkampf wirklich kämpfen, aber ihn theoretisch verleugnen, von diesen Theorien durchdrungen werden müssen. Das wird theoretisch oft betont, aber praktisch verkannt. Haben sich die verschiedenen sozialistischen Organisationen Englands dieser Aufgabe nicht so entledigt, wie sie es nach der Ansicht Engels hätten tun müssen, so hat er selbst sich

ihnen gegenüber seiner eigenen Aufgabe nicht so entledigt, wie es sich für einen dialektischen Materialisten schickt. Er ist also demselben tragischen Geschick verfallen, wie die von ihm Geschulmeisterten, demselben tragischen Geschick, welchem der ganze engere Marxismus noch heute bei solchen Fragen erliegt, weil sich die engeren Marxisten weder des logischen Entwicklungsgesetzes in ihrem eigenen Bewußtsein noch der diese Tendenzen durchkreuzenden »unberechenbaren« Elemente bewußt sind, und daher auch verständnislos den Bewußtseinsbewegungen anderer gegenüberstehen.

Und es ist ein bitteres tragisches Geschick, dem jeder Denkende sympathisch und helfend gegenüber stehen muß. Hier sind alle die großen, guten, prächtigen Menschen, die sich mit Leib und Seele unserer Bewegung widmen und als geistige Führer dem kämpfenden Proletariat die Wege weisen. Sie leisten mit Hilfe ihrer historisch-materialistischen Methode wahre Wunder. Sie haben dem menschlichen Geiste ein ganz neues Denkgebiet erschlossen, das Feld der geschichtlichen Entwicklung der Menschen als Gesellschaftswesen. Aber weil noch ein kleiner rudimentärer metaphysischer Appendix von ihrem Bewußtsein mitgeschleppt wird, finden wir sie täglich im Widerspruch mit sich selbst, reiben sie sich auf in persönlichen Häkeleien, welche sich ihnen als entscheidende wissenschaftliche Streitfragen darstellen, lähmen sie ihren eigenen Einfluß auf die geistige Entwicklung der Parteimitglieder und bringen die ganze Partei mehr als einmal an den Abgrund einer Spaltung.

Wer wie wir diese logische Entwicklung durch den ganzen engeren Marxismus hindurch verfolgt hat, wer sie bis auf den heutigen Tag immer wieder in derselben Form auftreten sieht, wer die mit fast stereotypischer Treue in allen modernen Ländern wiederholten inneren Kämpfe in unserer Partei und im individuellen Geistesleben ihrer Mitglieder beobachtet hat, wer die verschiedenen nationalen Divisionen unserer Partei in ihrer Jugend in Sekten zerrissen, zwischen Gewerkschaft und Partei gespalten, swischen Theorie und Praxis verwirrt sieht, wer diese nationalen Divisionen in den reiferen Jahren ihrer Entwicklung durch große theoretische und praktische Zwiste erschüttert sieht, wer reiche und verheißungsvolle Geister durch diese Reibungen welken und dahin siechen sieht, wer versteht, daß diese Entwicklung eine unvermeidliche Folge des logischen Entwicklungsgesetzes ist, der wird sich durch keine engmarxistische Rückständigkeit verhindern lassen, das tragische

Gebiet dieser verhängnisvollen historischen Notwendigkeit nach Möglichkeit durch bewußtes Eingreifen einzuschränken. Im Gegenteil. Wer in sorgfältiger und mühevoller Forschung den treibenden Ursachen dieser logischen Entwicklung nachgegangen ist, wer dieselben dank der Pionierarbeit Josef Dietzgens entdeckt hat, wer die Zuverlässigkeit seiner Entdeckung jahrelang an sich und anderen erprobt hat, wie Eugen Dietzgen und seine Freunde, der würde in der Tat bewußt eine intellektuelle Schuld auf sich laden, wollte er aus Furcht vor den bekannten eristischen Eigentümlichkeiten der engeren marxistischen Logik stillschweigen und die Dinge ohne kräftige Gegenwehr so weiter gehen lassen.

Mögen auch tausend Plechanows, Bauers, Mehrings, die doch auch tüchtige Kerle sind, ihre Federn in Galle und Wermut tauchen und alle Möglichkeiten eristischer Klauberei und literarischer Spitzfindigkeit erschöpfen, um so das tragische Schicksal des engeren Marxismus bis zu den äußersten Grenzen seines Geltungsbereiches zu erfüllen, das soll uns Dietzgenianer nicht abhalten, dieser tragischen Logik eine weniger unheilvolle Verfahrungsweise vorzuschreiben. Wir werden vielmehr fortfahren, klar und scharf das auszusprechen, was ist. Doch soll unsere Schärfe nicht den bewußten engmarxistischen Kopf, sondern nur den unbewußten metaphysischen Wurmfortsatz in diesem Kopfe treffen, damit endlich der Tag kommt, wo dieser Kopf, von dem Fluch seines tragischen Schicksals erlöst, und mit den Marxisten aller Schattierungen durch eine konsequente dialektische Logik vereint, seine historische Mission voll und ganz erfüllen kann.

IV. Kapitel:

Mehrings Dialektik.

Betrachten wir Mehring in seinen literarischen Kämpfen, so sind wir bei ihm auf einen Gegner gestoßen, in dem wir eher einen Bundesgenossen vermutet hätten. Wir hofften das umsomehr, als er schon bei seiner ersten psychologischen Wandlung den Gedanken hatte, daß man bei Meinungsverschiedenheiten mehr Aufschluß auf dem Gebiete des Intellekts als der Moral finden kann, und als er schon im Anhang zur ersten Auflage seiner »Lessinglegende« Herrn Barth riet, sich über die Philosophie des historischen Materialismus bei Josef Dietzgen zu informieren, und sein akademisches Philosophieren nochmals von vorn anzufangen, nachdem er »die Schriften dieses einfachen Lohgerbers« geistig verdaut haben würde.

Zwar waren wir uns wohl bewußt, daß Mehrings Theorie und Praxis nach den Gesetzen der engmarxistischen Logik vorgingen, und daß gerade die »Lessinglegende« und der bewußte Anhang über den historischen Materialismus so manche Stellen enthalten, welche mit der Praxis unseres geistreichen Genossen in scharfen Widerspruch stehen. Aber doch glaubten wir gerade bei ihm mehr Verständnis und weniger persönliche Voreingenommenheit zu finden, weil sich seine psychologische Entwicklung sprungweise, gewissermaßen durch Mutation, vollzogen hatte, und er eine größere geistige Beweglichkeit gezeigt hatte als der schwerfällige Plechanow, der bedächtige Kautsky, der unentwickelte Bauer. Indessen, das »Unberechenbare«?

Unsere Schätzung des Mehringschen Standpunktes uns gegenüber gründete sich vor allem auf verschiedene Andeutungen in dem genannten Anhang zur »Lessinglegende«. Diese Andeutungen schienen uns mit gewissen Leitsätzen Dietzgens innig verwandt zu sein. Und da seit ihrer ersten Aussprache reichlich ein Jahrzehnt verflossen war, ehe wir mit den ersten Andeutungen einer Kritik am historischen Materialismus auftraten, nahmen wir an, daß auch bei Mehring diese Keime inzwischen ausgereift sein würden und ihn zur Stellungnahme für uns, und für eine konsequent dialektisch-materialistische Methode führen würden.

Indessen habe ich offenbar in jene Sätze Mehrings mehr hineingelesen als wirklich damit gemeint war. Darüber läßt seine früher zitierte Schätzung Dietzgens und des Dietzgenismus keinen Zweifel mehr. Um so notwendiger ist es, von diesen täuschenden Sätzen nochmals auszugehen und uns ein klares Bild zu machen, wie sich Mehring seit Abfassung derselben entwickelt hat.

Damals, im Jahre 1893, schrieb Mehring: »Der historische Materialismus ist kein geschlossenes, mit einer endgültigen Wahrheit gekröntes System; er ist die wissenschaftliche Methode zur Erforschung des menschlichen Entwicklungsprozesses.« (Lessinglegende, erste Auflage, Anhang, S. 450.) Als ich diese Stelle zum ersten Male las, glaubte ich darin eine Erweiterung des Leistungsbereichs der materialistischen Geschichtsauffassung zu erblicken, über die von Kautsky gezogenen Grenzen hinaus. Wie wir gesehen haben, ist die materialistische Geschichtsauffassung für Kautsky nur eine Methode zur Erforschung der treibenden Ursachen der Entwicklung »der Gesellschaft«. Mehring aber will damit den »menschlichen Entwicklungsprozeß« erforschen, will also mehr als eine Gesellschaftswissenschaft in der materialistischen Geschichtsauffassung sehen. Er sagt auch ausdrücklich: »Der historische Materialismus schließt zwar den naturwissenschaftlichen ein, nicht aber der naturwissenschaftliche den historischen.« (Ebenda, S. 442.) Ich glaubte umsomehr, bei Mehring auf eine Erweiterung des engeren Marxismus zu einer konsequenten monistisch-materialistischen Weltdialektik hoffen zu dürfen, als er schon in jenem »Anhange« auf die Entwicklung »eines allgemeinen Bewegungsgesetzes«, auch im Bewußtsein, zu sprechen kam, und damit dasjenige Gebiet betrat, auf welchem Dietzgen den engeren Marxismus so grundlegend ergänzt hat.

Hieß es doch damals: . . . »Wenn sich im Wechselspiele aller der blinden Zufälle, welche die bewußtlose Natur zu beherrschen scheinen, dennoch ein allgemeines Bewegungsgesetz durchsetzt, so fragt sich erst recht, ob das Denken und Wollen der mit Bewußtsein handelnden Menschheit nicht auch von einem solchen Gesetz beherrscht wird.« (S. 451.)

Was lag näher als die Erwartung, daß Mehring im Laufe seiner ferneren Entwicklung diesem Gesetz nachgehen und es in seinen wirklichen Zusammenhängen nach dem Muster Dietzgens nachprüfen würde, zur konsequenteren Vervollkommnung seiner Methode?

Zwar schrieb Mehring damals den Nachweis dieses Gesetzes

dem historischen Materialismus schon zu (S. 463). Aber da er auf Dietzgen Bezug nahm und die Weiterentwicklung des historischen Materialismus, — weil »demselben Bewegungsgesetze der Geschichte« unterliegend, — gleich von Anfang an als selbstverständlich zugab, so war eine kritische Weiterentwicklung in Mehrings Bewußtsein auf Grund der Gesamtleistung von Marx, Engels und Dietzgen scheinbar vorbereitet.

Auch fand ich nach dem ersten flüchtigen Durchlesen der »Lessinglegende« keine Ursache, an den folgenden Ausführungen des »Anhanges« etwas auszusetzen:

»Kürzer können wir uns mit dem Vorwurf abfinden, daß der historische Materialismus alle sittlichen Maßstäbe verleugne. Zunächst ist es durchaus nicht die Aufgabe des Geschichtsforschers, sittliche Maßstäbe anzulegen. Er soll uns sagen, wie die Dinge gewesen sind, auf Grund einer objektiv-wissenschaftlichen Untersuchung. Wie er nach seiner subjektiv-sittlichen Anschauung darüber denkt, verlangen wir gar nicht zu wissen. Die »sittlichen Maßstäbe« sind in einer fortwährenden Umbildung begriffen, und wenn das lebende Geschlecht mit seinem fließenden sittlichen Maßstabe vergangene Geschlechter meistern will, so heißt das, erstarrte Erdschichten mit dem Flugsande der Düne messen. Schlosser, Gervinus, Ranke, Janssen — — — jeder hat einen anderen sittlichen Maßstab, jeder hat seine besondere Klassenmoral, und weit getreuer, als die Zeiten, welche sie schildern, spiegeln sich in ihren Werken die Klassen wider, deren Wortführer sie waren. Und es versteht sich, daß es nicht anders sein würde, wenn ein proletarischer Geschichtsschreiber vom heutigen sittlichen Standpunkte seiner Klasse aus über frühere Zeiten absprechen wollte.«

»Insofern leugnet allerdings der historische Materialismus alle sittlichen Maßstäbe, aber auch nur insofern. Er verbannt sie aus der Geschichtsforschung überhaupt, weil sie jede wissenschaftliche Geschichtsforschung unmöglich machen. Aber wenn mit jenem Vorwurfe gesagt sein soll, daß der historische Materialismus das Walten sittlicher Triebkräfte in der Geschichte grundsätzlich leugne, so ist abermals nur das gerade Gegenteil war. Er leugnet sie so wenig, daß er vielmehr überhaupt erst ermöglicht, sie zu erkennen. An der ‚materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung der ökonomischen Produktionsbedingungen' hat er den einzig sicheren Maßstab, die bald langsamer, bald schneller erfolgende Umwälzung der sittlichen Anschauungen

zu untersuchen. Auch sie sind im letzten Grunde ein Produkt der Produktionsweise . . . Ebenso gründlich, wie mit den großen Männern, welche die Geschichte machen, räumt der historische Materialismus mit den Bildern historischer Charaktere auf, die von der Parteien Gunst und Haß verwirrt in der Geschichte schwanken. Er wird jeder historischen Persönlichkeit gerecht, weil er alle Triebkräfte zu erkennen weiß, die ihr Tun oder Lassen bestimmt haben, und er vermag die Sittlichkeit dieses Tuns und Lassens mit einer Feinheit der Schattierung zu zeichnen, deren die groben »sittlichen Maßstäbe« der ideologischen Geschichtsschreibung ein- für allemal unfähig sind.«

Diese Sätze schließen in der Tat ein gut Teil mehr ein als Kautskys Geltungsbereich des historischen Materialismus. Es lag also nahe, anzunehmen, daß Mehring über Kautsky hinausgegangen sei, oder sich mit der Absicht trage, es zu tun.

Aber eine sorgfältigere Untersuchung der Theorie und Praxis Mehrings bewies allmählich, daß die engmarxistische Methode bei ihm doch alle anderen Ausblicke beherrschte, und daß ihm die logischen Unzulänglichkeiten derselben nicht zum Bewußtsein gekommen waren. Und als Mehring endlich mit einer Würdigung Dietzgens auftrat, die weder der Persönlichkeit dieses historischen Charakters gerecht wurde, noch der Sittlichkeit des Mehringschen Tuns und Lassens ein besonders hohes Zeugnis ausstellte, da wurde es endgültig klar, daß Kautsky den Geltungsbereich des historischen Materialismus weit korrekter eingeschätzt hatte, wenn er sagte, dieser erkenne nicht alle Triebkräfte des menschlichen Denkens und Handelns, und daß Mehring mit seiner gegenteiligen Behauptung den Mund etwas voll genommen hatte.

Daß Mehring sich für die marxistische Echtheit seines Buches auf Engels beruft, vervollständigt unseren Beweis für die logischen Unzulänglichkeiten des engeren Marxismus erst recht. Mehring will natürlich mit der Berufung auf Engels keinen Satz seines Buches vor einer sachlich einschneidenden Kritik sichern. Und da wir es hier nicht so sehr mit dem Aufsuchen von Zusammenhängen durch Mehrings Bewußtsein, als mit der Logik seines Bewußtseins in der Darstellung der aufgesuchten Zusammenhänge zu tun haben, so ist das folgende Gutachten von Engels ein weiterer Beitrag zu meinem Beweis, daß alle engeren Marxisten dieselben logischen Inkonsequenzen teilen und sich gegenseitig darin nicht korrigieren, weil sie gar nichts davon merken.

So ist denn das Gutachten von Engels ebenso ehrenvoll für Mehring, wie beweiskräftig für uns. Es freut uns also doppelt, wenn Engels von der »Lessinglegende« sagt: »Ich kann von dem Buche nur wiederholen, was ich schon von den Artikeln, als sie in der Neuen Zeit erschienen, wiederholt gesagt habe: Es ist bei weitem die beste Darstellung der Genesis des preußischen Staates, die existiert, ja, ich kann wohl sagen, die einziggute, in den meisten Dingen bis in die Einzelheiten hinein richtig die Zusammenhänge entwickelnde.« (Lessinglegende, zweite Auflage, Vorwort, S. XIX.)

Es versteht sich, daß logische Unzulänglichkeiten einer gewissen Methode, die bei der Darstellung erforschter Zusammenhänge hervortreten, sich auch in die Erforschung solcher Zusammenhänge selbst einschleichen müssen. Wenn also Engels sagt, Mehrings Darstellung entwickle die Zusammenhänge bis in die Einzelheiten der Wirklichkeit gemäß, »in den meisten Dingen«, so brauchen wir das nicht nur so verstehen, als habe Mehring nicht in allen Dingen die Zusammenhänge bis in die Einzelheiten hinein verfolgt, sondern können auch der Ansicht sein, daß er die Zusammenhänge nicht durchweg r i c h t i g dargestellt hat.

Doch würde meine Untersuchung den mir hier zu Gebote stehenden Raum weit überschreiten müssen, wenn ich die logischen Unzulänglichkeiten des engeren Marxismus nicht nur in den verschiedenen Darstellungen Mehrings, sondern auch in seiner Erforschung der wirklichen Zusammenhänge verfolgen wollte. Ich beschränke mich also hier einstweilen auf die jedermann zugängliche Darstellungsweise Mehrings, und hebe mir die Erforschung der wirklichen Zusammenhänge nach den Spuren Mehrings für ein anderes Mal auf. Nicht als ob ich erwartete, daß eine scharfe Prüfung der friderizianischen Epoche sehr wesentliche Abweichungen von Mehrings Befunden ergeben würde. Im Gegenteil. Auch ich halte Mehrings Buch für ein Muster der Überlegenheit des historischen Materialismus über die bürgerliche Geschichtsschreibung aller Schattierungen. Aber das braucht mich nicht zu hindern, die Methode, welche Mehrings Resultate so weit über die bürgerliche erhebt, konsequenter gehandhabt wissen zu wollen. Und wenn ich Mehring überzeugen kann, daß sich in der Tat bei ihm wie bei allen engeren Marxisten dieselben methodischen Unzulänglichkeiten nachweisen lassen, so verfolgt er vielleicht selbst diese Winke konsequent weiter. Tut er es nicht, so werden sich andere Genossen finden, welche auf diesem Wege weiter schreiten.

Zunächst liegt schon eine logische Ungenauigkeit in dem eingangs zitierten Satze Mehrings, daß der historische Materialismus kein geschlossenes, mit einer endgültigen Wahrheit gekröntes System sei, aber doch eine Methode zur Erforschung des menschlichen Entwicklungsprozesses. Will der historische Materialismus mehr als eine bloße Gesellschaftswissenschaft sein, will er den ganzen menschlichen Entwicklungsprozeß erforschen, dann muß er sich auch zu einem monistischen Natursystem auswachsen, dessen Krönung die endgültige Wahrheit des natürlichen Weltalls ist. Das ist die Ergänzung des engeren historischen Materialismus durch Dietzgen auch geworden.

Erst so kann der historische Materialismus seine Forschungsmethode konsequent auf alle Triebkräfte des menschlichen Bewußtseins ausdehnen und historischen Persönlichkeiten vollkommen gerecht werden. Allerdings wird es auch dann noch schwer halten, in jedem einzelnen Falle alle Triebkräfte des individuellen Bewußtseins korrekt festzustellen, aber wenigstens sind dann die Möglichkeiten individueller und kollektiver Bewußtseinsbewegungen in der umfassendsten Weise festgestellt, und damit ist die Möglichkeit einer bis in die Einzelheiten gehenden Aufsuchung und Auffindung der wirklichen Zusammenhänge gegeben.

Die Forschung nach den wirklichen Zusammenhängen zwischen Theorie und Praxis im Bewußtsein Mehrings ergibt nun unwiderleglich, daß seine Geschichtsschreibung den wissenschaftlich objektiven Gesichtspunkt durchweg nicht festgehalten hat. Vielmehr ist sein ganzes literarisches Wirken dicht bespickt mit moralisch-subjektiven Auslassungen, welche gerade dem allgemeinen Bewegungsgesetze des Bewußtseins historischer Persönlichkeiten nicht gerecht werden, subjektiv-ideologisch statt dialektisch-konsequent ethische Maßstäbe an das Denken und Handeln derselben anlegen. So macht sich die nachhaltige Wirkung des metaphysischen Wurmfortsatzes in Mehrings Bewußtsein fortwährend durch verschiedene ideologische Anklänge bemerkbar. Er spricht von den »Strolchen« des Freisinns, von der »Schmach« der Junkerherrschaft, von der »moralischen Verkommenheit« dieser oder jener Sippe, nicht als ob solche Erscheinungen notwendige Produkte der geschichtlichen Entwicklung, sondern eine bewußte Schuld der betreffenden Individuen, Gruppen oder Klassen wären. Er »verurteilt« oder »lobt« solche Erscheinungen nach einem unbestimmten, nur ihm selbst bekannten Maßstab, und läßt solche ideologischen Rückfälle ruhig neben

seiner historischen Beurteilung von Vorgängen herlaufen, ohne sich der logischen Inkonsequenz bewußt zu sein.

So kommt es, daß er an einer Stelle schreiben kann: »Man muß sich damit abfinden, daß auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft ein Unkraut nicht auszurotten ist, das der Boden dieser Gesellschaft immer wieder erzeugt und erzeugen muß.« (Neue Zeit XXV, Bd. I, Nr. 24, S. 795, Über den Reichslügenverband.) Und in demselben Atem schilt er dann solches Unkraut nach seinem subjektiven Gefühl, weil es Unkraut ist, schreibt trotz seiner geklärten historisch-materialistischen Auffassung seinen Meistern als »intellektuelle Schuld« zu, was in der Tat ein unbewußtes historisches Produkt ist, welches auf dem Boden des engeren Marxismus nicht auszurotten ist, weil es von diesem Boden immer wieder erzeugt wird, schickt einen sterbenden Gegner mit rohen Schimpfworten in die Ewigkeit, bekrittelt psychologische Wandlungen seiner Mitkämpfer mit zynischer Selbstgerechtigkeit, gießt über »Renegaten« die Schale seines subjektiven moralischen Zornes aus, und benimmt sich überhaupt, als gäbe es kein »allgemeines Bewegungsgesetz« des menschlichen Bewußtseins, welchem er sowohl, wie andere größtenteils als unbewußte und wenig selbstbestimmte Produkte entsprossen sind und noch gehorchen.

So beweist auch Mehring, wie Plechanow, Bauer und andere engere Marxisten, daß man sehr wohl die nach einer monistischen Universalauffassung hinstrebende historisch-materialistische Methode der Geschichtsforschung anwenden und vertreten, und doch in erkenntniskritischer Beziehung noch Dualist sein kann. Schon dadurch ist die Behauptung widerlegt, daß der engere historische Materialismus mit seiner Gesellschaftsdialektik alle Metaphysik endgültig überwindet.

Wie wenig Mehring trotz seiner eingehenden Erforschung der friderizianischen Periode den Bewußtseinsbewegungen Friedrichs II. gerecht wird, ergibt sich sofort aus einem Vergleich der verschiedenen Urteile Mehrings über die Willensfreiheit dieser historischen Persönlichkeit. So schreibt Mehring im »Nachlaß«, mit Bezug auf Köppens Parallele zwischen Friedrich II. und Napoleon I.: »Es liegt unzweifelhaft etwas Wahres in dieser Parallele; was man die Größe des preußischen Königs nennen mag, ist seine vollkommene Klarheit über das, was er konnte und was er nicht konnte. Nur daß er damit kein Diener des Weltgeistes, sondern der preußischen Staatsraison wurde und in die unversöhnlichsten Widersprüche seiner politischen Praxis mit seiner philosophischen Theorie geriet.« (Nachlaß I, S. 37.)

Es erging Friedrich also wie den engeren Marxisten. Wie denkt sich Mehring, daß ein Mann weiß, was er kann und was er nicht kann, und trotzdem in die unversöhnlichsten Widersprüche zwischen Theorie und Praxis gerät? Wenn er weiß, was er kann und was er nicht kann, dann weiß er auch, daß er in Widersprüche mit seiner Theorie geraten muß, wenn er freiwillig oder gezwungen etwas unternimmt, was er nicht kann. Löst seine Theorie diese Widersprüche nicht, versöhnt sie dieselben nicht in seinem Bewußtsein, dann ist er sich auch nicht »völlig klar« über die Grenzen seines Könnens. Daß Mehring es ebensowenig ist wie andere engere Marxisten, beweißt er gleich in seiner »Lessinglegende«, in welcher er uns ein vortreffliches Bild des »aufgeklärten Despotismus« Friedrichs malt, und diesen darstellt als einen »dynastischen Despoten des achtzehnten Jahrhunderts, in all seiner Gescheidtheit und in all seiner Beschränktheit« — (Lessinglegende, zweite Auflage, Vorwort, S. XXXI.) Und daß Friedrich II. nicht klar wußte, was er konnte und was er nicht konnte, zeigt uns Mehring auf jeder Seite seines Buches. Um solch eine dialektisch-umfassende Beurteilung seiner Umgebung zu erlangen, hätte Friedrich in der Tat ein weit über den geistigen Horizont seines Zeitalters hinausschauender Geist sein müssen, also ein Übermensch des achtzehnten Jahrhunderts. Daß er so etwas nicht war, ist ja gerade der Kern der ganzen Beweisführung Mehrings. So sagt Mehring selbst in seinem Vorwort zur zweiten Auflage seines Werkes, daß sich Friedrich weder bei der Westminster-Konvention noch sonst irgendwo »als ein übermenschlicher Genius bewährt« habe (S. XXVIII.) Ferner heißt es dort, »Friedrichs wirkliche Beschränktheit lag darin, daß er annahm, den russischen Bären durch England fesseln zu können« (S. XXIX), daß er also n i c h t wußte, was er konnte und was er nicht konnte. So hatte auch die Westminsterkonvention »die entgegengesetzte Wirkung, als sie nach Friedrichs Absicht haben sollte«. (S. XXIX.) Und die ganze Laufbahn Friedrichs, wie sie uns Mehring in der »Lessinglegende« schildert, ist ein einziger Versuch Friedrichs, zu tun, was er nicht konnte, nämlich seine Vasallenrolle loszuwerden, wobei er abwechselnd für England, Frankreich und Rußland die Kastanien aus dem Feuer holte und schließlich »die europäische Hegemonie Väterchens anbahnen half, die bis zu dem heutigen Tage auf dem Nacken des preußischen Staates lastet«. (S. XXIX.)

Daß es mit der »völligen Klarheit Friedrichs über sein Können

und Nicht-Können in der Tat nicht so weit her war, wie Mehring im »Nachlaß« behauptet, gibt er in der »Lessinglegende« sogar zu, indem er schreibt: »Wer die Geschichte dieses Fürsten nach wissenschaftlichen Grundsätzen studiert, wird als seine namhafteste Begabung und als die wesentlichste Ursache seiner Erfolge eine Eigenschaft entdecken, die gerade den Vertretern der materialistischen Geschichtsauffassung in gewissem Sinne sympathisch sein muß, nämlich eine vollkommene Klarheit darüber, daß er in dieser Welt auch nicht einen Schritt weiter machen könne, als die ökonomischen Bedingungen gestatteten, unter denen er lebte und regierte. Nicht zwar, als ob seine ökonomischen Einsichten über seine Zeit hinausgegangen wären: sie blieben vielmehr weit hinter ihr zurück und waren nichts weniger als genial. Nicht auch, als ob er sich über seine ökonomischen Daseinsbedingungen niemals getäuscht hätte: er hat es oft genug getan und hat dann auch regelmäßig schwer dafür büßen müssen.« (S. 50.) So reduziert sich also Friedrichs Erkenntnis seines Könnens und Nichtkönnens auf das Einsehen, daß er nur soweit erfolgreich seine Pläne durchführen konnte, als sein Geld reichte, und so kommt es, daß er »nach der nahezu fünfzigjährigen Gewöhnung an eine despotische Herrschaft sich doch nicht darüber täuschte, was er konnte und was er nicht konnte«. (S. 50.) Das ist denn doch ein etwas anderes Problem als dasjenige, welches Köppen in seiner Parallele berührt, und welches Mehring sofort als »etwas Wahres« mit seiner eigenen Auffassung des Könnens und Nichtkönnens des preußischen Königs vermengt. Diese Art logischer Weitsprünge, welche Friedrichs Geldverstand sofort umstempelt in eine »völlige Klarheit« über das, was er konnte und nicht konnte, und diesen Satz dann unvermittelt in einen ganz anderen Zusammenhang hineinträgt, in welchem das tiefste Willensproblem angeschnitten wird, ist eine unheilvolle Quelle engmarxistischer Diskussionen, die sich ins Unendliche fortspinnen und schließlich keinen weiteren praktischen Erfolg haben als zu beweisen, daß die engmarxistische Methode der Forschung sich oft mit Problemen beschäftigt, bei denen die Hauptsache ist, recht zu behalten, ob man recht hat oder nicht. Und so ist auch die »Lessinglegende« schließlich ein Zeugnis dafür, daß nicht nur in Friedrichs Kopfe, sondern auch in demjenigen Mehrings noch etwas steckte, welches »unberechenbar« ist und die Haupttendenz ihrer geistigen Entwicklung zeitweise »unterbricht oder sogar aufhebt«.

Dieses Unberechenbare ist der Kobold, der die tollsten Sprünge in Mehrings Denken ausführt und ihn von Zeit zu Zeit seines historischen Scharfblickes beraubt.

Wie eng die Mängel erkenntniskritischer Logik mit der »praktischkritischen Tätigkeit« verknüpft sind, können wir auch an anderen literarischen Erzeugnissen Mehrings beobachten. Davon mögen uns die nachfolgenden Proben einen Begriff geben.

Zur hundertjährigen Geburtstagsfeier Ludwig Feuerbachs heißt es im leitenden Artikel der »Neuen Zeit« XXII, Bd. II, Nr. 43, daß der Gefeierte eine »gewaltige Befreiungsarbeit« leistete, »welche dann im ‚Wesen des Christentums' gipfelte, das im Jahre 1841 erschien, und wie Engels sagte, ‚uns alle momentan zu Feuerbachianern, machte. Der Mensch macht die Religion, aber nicht die Religion den Menschen: in diesem Satze faßte sich das epochemachende Werk zusammen, das Feuerbach nicht mehr übertreffen sollte«.

Von gesellschaftlicher Entwicklung aber wußte Feuerbach sehr wenig, obgleich er sich für einen Kommunisten hielt. Seine Theogonie machte auch bei Freund und Feind wenig Eindruck. Die Philosophie »war auf diesem sinnreichen Wege nicht loszuwerden, aber wer den reichgewordenen und reichwerdenden Philistern wieder die nötige Dialektik einpauken konnte, hieß nicht Feuerbach, sondern Marx.«

Das war aber bestenfalls Gesellschaftsdialektik, nicht erkenntniskritisch-logische Weltdialektik. Erst diese wurde die alte Philosophie los und machte Erkenntnistheorie und Weltauffassung zu Wissenschaften. Wer nicht nur den »Philistern«, sondern auch den engeren Marxisten eine universale konsequente Dialektik einpauken konnte, hieß nicht Marx oder Engels, sondern Dietzgen. Aber es sieht fast so aus, als sollte dieses Einpauken Dietzgenscher Dialektik bei den älteren engeren Marxisten so erfolglos bleiben, wie das Einpauken Marxscher Dialektik bei den »reichgewordenen und reichwerdenden Philistern« geblieben ist. Indessen, warten wir noch eine Weile.

Trotz alledem soll Ludwig Feuerbach nach der Ansicht Mehrings »alle idealistischen Hirnwebereien« verabschiedet haben. Wir haben aber bereits nachgewiesen, daß selbst die Marxsche Dialektik noch nicht alle idealistische Hirnweberei losgeworden ist. Der zitierte Leitartikel beweist es auch noch.

Feuerbachs Gedanke, daß die Religion Menschenwerk ist, soll nach Mehrings Ansicht eine epochemachende Leistung gewesen

sein. Hätte Josef Dietzgen so etwas behauptet, dann hätte Plechanow ohne Zweifel geantwortet: Aber das ist ja der uralte Gedanke, den schon Xenophanes im sechsten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung mit den Worten aussprach: »Die Sterblichen denken, daß die Götter geboren werden wie sie selbst, und Sinne haben wie sie selbst, und Stimme und Form. Ja, und wenn Ochsen oder Pferde Hände hätten und mit ihren Händen malen oder Kunstwerke hervorbringen könnten, dann würden Pferde die Formen ihrer Götter wie Pferde malen, und Ochsen den Ochsen gleich. Jedes würde sie mit solchen Formen darstellen, wie jedes selbst hat.«

Wird nun trotzdem Feuerbachs Leistung eine große Befreiungsarbeit genannt, weil sie uralte Gedanken systematisierte, obgleich diese Arbeit gewissermaßen nur das »Acquisit der Religionsphilosophie« darstellt, warum ist dann Joseph Dietzgens systematische Darstellung des Acquisits der gesamten philosophischen Entwicklung keine bahnbrechende wissenschaftliche Leistung neben derjenigen von Marx und Engels, die doch nur das Acquisit der Gesellschaftswissenschaft dargestellt haben?

Wann ist also das Wiederholen alter Gedanken in einer neuen Darstellung unter neuen gesellschaftlichen Verhältnissen eine große Befreiungsarbeit und eine bahnbrechende wissenschaftliche Leistung, und wann nicht? Vom marxistischen Standpunkte, den wir Dietzgenianer ja teilen, kann die Antwort nur lauten: Eine Arbeit ist bahnbrechend, wenn sie weite Kreise von Menschen aufklärt, höher hebt, vorwärts trägt. Ein wahrer und für die Entwicklung des Menschengeschlechts in Natur und Gesellschaft äußerst wichtiger Gedanke mag in irgend einem Menschenkopfe aufsteigen zu einer Zeit, wo die Masse der Mitmenschen unter den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen weder in der Lage noch fähig sind, diesen Gedanken zu erfassen und praktisch zu verwerten. Dann wird dieser Gedanke in der betreffenden Epoche nicht Bahn brechen. Ändern sich aber im Laufe der wirtschaftlichen Entwicklung die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Herrschaft der Menschen über gewisse Teile der Natur so, daß weite Kreise, namentlich bestimmte wirtschaftliche Klassen, für die Erfassung und Anwendung eines gewissen Gedankens reif sind oder heranreifen, dann wird das Aufsteigen und Ausarbeiten desselben in einem bestimmten Denkerkopfe und seine Veröffentlichung bahnbrechend, weil die gesellschaftliche Entwicklung den Boden für die Saat vorbereitet hat. Aber selbst wenn irgend eine Gedankenrichtung nicht in

diesem Sinne, gesellschaftlich, bahnbrechend wirkt, kann sie durch ihr vorzeitiges Aufsteigen in der Entwicklungsreihe doch für individuelle Denker bahnbrechend wirken, und einer oder der andere wird dann schließlich auch gesellschaftlich bahnbrechend.

Nur so läßt sich die historische Bedeutung eines bestimmten Denkers gerecht beurteilen. Daß in der Entwicklung des modernen Proletariats erst die Marxsche Ökonomie und Politik bahnbrechend auf die Massen gewirkt hat, nicht aber Dietzgens Philosophie, beweist noch lange nicht, daß Dietzgen in der philosophischen Entwicklungsreihe nicht bahnbrechend ist. Es beweist nur, daß auch in der proletarischen Klassenentwicklung, wie in der Regel in der individuellen, der Mensch erst an seine leiblichen Bedürfnisse und dann an seine geistigen denkt. Aber wenn auch die allgemeine Entwicklung so vorgegangen ist und weiter vorgehen wird, so geht doch nicht in jedem individuellen Fall das Studium der Ökonomie und Geschichte dem philosophischen Studium voran. Mancher Proletarier wird sogar, wie Marx und Engels, von der Philosophie zur Ökonomie und Geschichte kommen. Und nach unserer Auffassung würde es eine Verbesserung der »unbewußten« allgemeinen Entwicklungstendenz sein, wenn die Lehrer des Marxismus beim Unterricht ihren Schülern »bewußt« den Kopf logisch zurecht setzen wollten, anstatt mit einer solchen logischen Operation hinterher zu hinken und die erst eingebläuten unlogischen Verirrungen nachträglich wieder auszujäten. Daß die Entwicklung in der Regel den anderen Weg geht, hat Dietzgen selbst angedeutet. »Essen und Trinken ist die Hauptsache«, ist das Thema eines seiner Artikel, und er wollte so verstanden sein, daß dem Arbeiter diese Wahrheit durch die Tatsache selbst eingebläut wird, während sie dem »halbsatten« Kleinbürger erst lange auseinandergesetzt werden muß. Aber er wußte auch, daß die Beschäftigung mit dem Bewußtseinsproblem eine logische Notwendigkeit für das Proletariat, und namentlich für seine intellektuellen Führer, wird, und daß gar mancher dieses Problem in seinem Kopfe herumwälzt, noch ehe er seine historische Mission in großen Umrissen klar erfaßt hat. Darum versuchte er eben, seiner dialektischen Logik in der Bewegung Anerkennung zu verschaffen. Aber er fand wenig geistige Unterstützung. Und wenn die engeren Marxisten noch immer nicht zu denen gehören, welche die befreiende Wirkung der Dietzgenschen Philosophie verspürt haben, so ist ihr Urteil allein für die Feststellung der geschichtlichen Bedeutung Dietzgens doch nicht maßgebend. Soviel hat die

Geschichte der Arbeiterbewegung wenigstens schon »völlig klar« bewiesen, daß Marx und Engels auf erkenntniskritischem und weltdialektischem Gebiet und demgemäß auf dem Gebiete der dialektischen Logik nicht bahnbrechend gewesen sind. Und wenigstens für einige Marxisten ist Dietzgen schon auf diesem Felde der Meister. Ob er es noch für viele andere, und schließlich für die große Masse der Parteigenossen werden wird, müssen wir der geschichtlichen Entwicklung überlassen.

»In einer Rezension über eine Schrift Moleschotts«, so sagt Mehring in obenerwähntem Leitartikel weiter, schrieb Feuerbach »das geflügelte Wort, das seitdem von tausenden akademischen Strebern totgepeitscht worden ist: Der Mensch ist, was er ißt.« Mir ist keine Stelle in Plechanows Schriften bekannt, in welcher er zu dieser Mehringschen Reflexion Stellung genommen und etwa ausgerufen hätte: Aber das haben ja schon die alten indischen Philosophen gewußt? Dieser Gedanke ist schon weit klarer und erschöpfender in der Khandogya Upanishad ausgesprochen!

Und doch hätte hier ein solcher Ausruf mehr Berechtigung als bei dem ersten Paragraphen der Dietzgenschen Dialektik. Denn in jener Upanishad steht in der 6. Prapathaka, 5. Khanda, 1.—4. Vers: »Die Erde, wenn gegessen, wird dreifach: ihr gröbster Teil wird zu Fäkalien, ihr mittlerer Teil wird Fleisch, ihr feinster Teil wird Geist. Das Wasser, wenn getrunken, wird dreifach: der gröbste Teil wird Wasser, der mittlere Teil wird zu Blut, sein feinster Teil wird zu Atem. Das Feuer, wenn gegessen, wird dreifach: sein gröbster Teil wird zu Knochen, sein mittlerer Teil wird zu Mark, sein feinster Teil wird zu Sprache. Denn wahrlich, mein Kind, Geist kommt aus der Erde, Atem aus dem Wasser, Sprache aus dem Feuer.«

Was war Moleschotts Werk, und Feuerbachs Besprechung weiter als eine dem modernen wissenschaftlichen Material entsprechende Wiederholung dieser uralten naturphilosophischen Weisheit, mit einem Stich ins Kommunistische? Mehring fügt hinzu: »Liest man jenes unendlich geschmähte Wort: Der Mensch ist, was er ißt, in seinem Zusammenhange, so will Feuerbach damit nur die tiefste Wahrheit aussprechen, daß von menschlicher Gesittung niemals anders als in heuchlerischem Sinne gesprochen werden könne, ehe sich die Massen der Menschheit in menschenwürdigen Zuständen befinden.«

Wie oft finden wir diese tiefe Wahrheit in der alten Weisheit

ausgesprochen! Soll aber die Leistung Feuerbachs trotzdem eine bahnbrechende genannt werden, weil er solche alte Weisheit in einem neuen Zusammenhange und mit neuen eigenen Zutaten wiederholt hat, dann ist Dietzgens philosophische Arbeit erst recht bahnbrechend für das moderne Proletariat, umsomehr, als er über Marx und Engels hinausgeht.

Warum ist Mehring den religionskritischen und naturwissenschaftlichen Arbeiten Feuerbachs gegenüber so begeistert und den weit gründlicheren und für das moderne Proletariat wichtigeren philosophischen Arbeiten Dietzgens gegenüber so fahrlässig? Nicht weil er sich dabei eine intellektuelle Schuld aufladen will, oder weil er sich fürchtet zu bekennen, daß er eine Generation philosophischer Entwicklung übersehen hat. Er wird sich schön hüten, so etwas mit vollem Bewußtsein zu tun. Er mag so etwas wohl dunkel in seinem Bewußtsein haben, und das psychologisch Unberechenbare mag ja bei ihm besonders stark sein. Aber er, wie jede auf ihre historische Bedeutung bedachte Person, wird daran interessiert sein, mit möglichst wenig Fehlern behaftet auf die Nachwelt zu kommen. Wenn er also unserer philosophischen Entwicklung gegenüber eine rückständige Position einnimmt, so tut er es, weil er sich seiner Unlogik nicht bewußt ist. Und das ist er nicht, weil weder Feuerbach, noch Marx, noch Engels erkenntniskritisch bahnbrechend gewesen sind.

Mehring feiert schließlich Feuerbach mit Wendungen, die mehr an eine Literaturgeschichte für höhere Söhne und Töchter, als an den historischen Materialismus erinnern. Und wenn wir uns daran erinnern, daß Feuerbach sein Gesellschaftsideal durch »Liebe« verwirklichen wollte, und daß Marx und Engels gegen die »Liebessabbeleien« des Feuerbachschen Schülers Kriege in den Vereinigten Staaten mit ätzender Schärfe vorgingen, dann können wir der folgenden Stelle in Mehrings Zentenarium-Geburtstagsartikel nicht viel Geschmack abgewinnen: »Und doch, wie sehr immer die Entfremdung vom Kampf den Geist dieses geborenen Kämpfers verödete, er blieb doch allezeit ein echter Denker.«

Was ist ein »echter« Denker? Und wie kann ein Mann mit einem verödeten Geiste ein echter Denker bleiben? Ich weiß nicht, was sich Mehring bei dem Ausdruck denkt. Wenn er aber einen rationellen Sinn damit verbindet, dann bleibt dunkel, wie ein Geist, der verödet, diesen rationellen Sinn doch noch darstellen soll. Nach unserer Auffassung ist ein echter Denker ein Mann, der die

Dinge so denkt, wie sie sind. So ein Denker war Feuerbach nur teilweise. »Verödet« aber kann man den Geist dieses Mannes, der in seinen letzten Lebensjahren noch die aufstrebende Sozialdemokratie begrüßte (siehe »Volksstaat« von 1870), sicherlich nicht heißen. »Verödet« ist einer jener rhetorsischen Blüten, welche alles mögliche oder nichts bedeuten. Und solch ein Ausdruck im Munde eines historischen Materialisten kommt aus derselben Quelle, wie die »Strolche«, »Philister«, »Renegaten«, und andere moralische und unästhetische Satzverzierungen, welche Mehrings Logik aus der ethisch-ästhetischen Geschichtsschreibung entlehnt.[1])

Hand in Hand mit dieser dualistischen Geschichtsschreibung geht bei Mehring auch ein dualistischer moralischer Maßstab, welcher sich gegen seine bessere historisch-materialistische Erkenntnis mehr als einmal durchsetzt. Um nur einige kurze Belege dafür zu liefern, füge ich aus der Fülle solcher Fälle drei Proben ein. Auf Wunsch stehe ich gerne mit mehr zu Diensten.

So lesen wir zum Beispiel folgende subjektiv gefärbte Beurteilung bestimmter historischer Personen bei Mehring: »Lessing hat seine Freimaurer-Gespräche nicht dem regierenden Herzog Karl Wilhelm Friedrich von Braunschweig gewidmet, sondern dem apanagierten Herzog Ferdinand, nicht dem Neffen, sondern dem Onkel, nicht dem Besiegten von Valmy und Jena, sondern dem Sieger von Krefeld und Minden, nicht dem Liebling Friedrichs II.,

[1]) Als Genosse Anton Pannekoek mein Schriftchen »Science and Revolution« flüchtig durchgelesen hatte, in welchem ich gewisse historische Entwicklungen historisch-materialistisch und ohne subjektive Gefühlsmaßstäbe schildere, schrieb er, dies Werkchen sei ein Beispiel dafür, wie Dietzgens Dialektik zur Verdonnerung oder Gutheißung bestimmter Ereignisse nach einem subjektiven Maßstabe gebraucht werden könne. Das war nun freilich eine oberflächliche Verdonnerung nach dem subjektiven Gefühl von Pannekoek, denn ich war erstens gerade in dieser Hinsicht sehr vorsichtig gewesen, weil ich meine engmarxistischen Pappenheimer kannte, und zweitens stand ich damals noch öfter unter dem rückwirkenden Einfluß der engmarxistischen Logik, war also noch mehr engerer Marxist als Dietzgenianer. Als ich Pannekoek auf seinen subjektiven Irrtum aufmerksam machte, bestand er, getreu nach der Vorschrift, recht zu behalten, ob man recht hat oder nicht, darauf, es sei meine Schuld, wenn er falsch gelesen hätte; denn ich hätte mich nicht deutlich genug ausgedrückt. Übrigens ist Pannekoek noch heute mehr Engmarxist als Dietzgenianer. Er hat wohl die Bedeutung der Dietzgenschen Erkenntniskritik in dessen Schrift »Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit« erkannt, hat es aber noch nicht verstanden, diese Erkenntniskritik nach dem Vorbilde Dietzgens in dessen »Acquisit« zu einer konsequent dialektischen Logik in seiner Praxis zu verwerten. Auch bei ihm sieht man, wie schwer es hält, die Haupttendenz der logischen Entwicklung gegen die rückwirkenden Tendenzen konsequent durchzuführen.

sondern dem freimütigen Gegner der friderizianischen Despotie, nicht dem Schurken, der seine Landeskinder an England als Kanonenfutter gegen die amerikanischen Rebellen verkaufte, sondern dem wackeren Soldaten, der sich weigerte, den ihm von der englischen Regierung angebotenen Oberbefehl gegen die amerikanischen Rebellen zu übernehmen.«

Nach welchem Maßstabe wird hier der Neffe ein Schurke, der Onkel ein braver Soldat genannt? Nach einem allgemein menschlichen oder nach einem Klassenmaßstab? Wenn nach einem Klassenmaßstab — nach einem feudalen, einem bürgerlichen oder einem proletarischen? Wenn nach einem allgemein menschlichen, worauf beruht dieser? Heißt das »jeder historischen Persönlichkeit gerecht werden,« und die »Sittlichkeit ihres Tuns oder Lassens mit einer Feinheit der Schattierung zeichnen, deren die groben ‚sittlichen' Maßstäbe der ideologischen Geschichtsschreibung ein- für allemal unfähig sind?« Oder heißt das die groben ideologischen Maßstäbe in den historischen Materialismus hineinzerren?

Der Neffe, ein Liebling Friedrichs II., verkaufte Menschen als Soldaten. Dieser Menschenhandel war damals so allgemein, daß Mehring selbst sich darauf beruft, viele Offiziere des preußischen Heeres hätten den Menschenhandel so gut verstanden, wie die Juden den Schacher, und Friedrich Wilhelm I. hatte ein vollständiges System des Soldatenhandels eingerichtet. In der Vorrede zur zweiten Auflage seines Buches gibt er zu, was er über »Friedrichs Abscheu vor dem Menschenhandel der deutschen Kleinfürsten gesagt habe«, sei noch ein zu großes Zugeständnis von seiner Seite an die Friderizianische Legende gewesen, und wenn Friedrich im Herbst 1777 den von England gekauften Landeskindern bei Minden die Weserfahrt sperrte, so habe er eher die deutschen Werbeplätze schonen und den Engländern einen Schabernack spielen wollen, als moralischen Rücksichten Gehör schenken. Ob nicht bei dem Onkel, dem freimütigen Gegner der friderizianischen Despotie, auch derartige praktische Rücksichten bei seinem Ablehnen der englischen Kommandostelle mitgespielt haben?

Sollte aber dieser Onkel wirklich nach modernen proletarischen Ansichten ein weißer Rabe gewesen sein, also nach den herrschenden Anschauungen seiner eigenen Klasse ein schwarzes Schaf und »elender« Renegat, so bleibt immer noch die Frage nach dem treibenden Motiv seiner Willensbewegung offen, ebenso wie sie bei Mehring selbst offen bleibt.

Desgleichen fällt Mehring nach seinem subjektiven Gefühlsmaßstab ein unhistorisches Urteil, wenn er uns im »Nachlaß« erzählt: »Die Bestellung des Oberzensors war ein rühmliches Zeugnis für die Energie und Geschicklichkeit, womit er (Marx) den Kampf gegen die Zensur geführt hatte, aber die Erfolge dieses Kampfes hatten ihre Grenzen, und Engels faßte die Sache allzu optimistisch auf, wenn er in Brackes Volkskalender für 1878 schrieb: »Zehn Zeitungen, die denselben Mut hatten wie die Rheinische, und deren Verleger ein paar hundert Taler mehr an Satzkosten daraufgehen ließen — — — und die Zensur war schon 1843 in Deutschland unmöglich gemacht«. Die Kämpfe mit der Zensur hatten große Erfolge, wenn und weil sich nur traurige Gesellen zu dem verachteten Handwerk herzugeben pflegten; handhabte aber einmal ein verschmitzter Hallunke, wie Saint-Paul, den Rotstift, dann war, wie es sich ja leicht begreift, nicht weit vorwärts zu kommen.« (Nachlaß I, S. 206.)

Hier sind zwei Punkte der Beachtung wert. Erstens, Mehring sagt, daß Engels die Resultate des geistigen Duells zwischen Zeitungsredakteuren und Zensoren zu optimistisch auffaßte. Die Sache lag so: Wenn die Redakteure schlauer waren als die Zensoren, dann ging es wohl, und wenn die Redakteure von zehn Zeitungen schlauer gewesen wären wie alle Zensoren, die das preußische Despotenregiment hätte finden können, dann wäre es mit der Zensur schon 1843 vorbei gewesen. Darüber lächelt Mehring als eine utopische Idee, die er bei Engels allerdings vorsichtigerweise nur »optimistisch« nennt.

Zweitens, in diesem Kampfe zwischen den Vertretern verschiedener gesellschaftlicher Interessen lobt Mehring an Marx als »Energie und Geschicklichkeit«, was er an einem Regierungszensor mit» verschmitzter Hallunke« brandmarkt. Die Regierung wechselte natürlich die beiden Bezeichnungen um. Vom preußischen Regierungsstandpunkte aus war der Zensor die Energie und Geschicklichkeit und Marx der verschmitzte Hallunke. Und wenn zwei Schlauköpfe in dieser Weise von beiden Seiten aufeinander trafen, dann lief der Kampf gegen die Zensur nicht so glücklich für den Redakteur ab.

Mehring urteilt hier also nach demselben Muster nur von einem anderen Klassenstandpunkt aus, wie die gegnerische Klasse und wirft mit denselben Ehrentiteln um sich, wie diese. Ist das historisch-materialistisch oder ethisch-ästhetisch gedacht? Und ist es im historischen Materialismus erlaubt und folgerichtig, warum ist es dann bei einem angehenden Dietzgenianer eine Sünde wider

den heiligen Geist des historischen Materialismus? Ist es ein verzeihlicher Rückfall in die bürgerliche Ideologie bei einem engeren Marxisten, warum soll es dann ein Beweis geistiger Rückständigkeit des ganzen Dietzgenschen Systems sein, wenn es 'mal bei einem Dietzgenianer oder bei Dietzgen selbst auftritt? Es frägt sich doch: Bei wem tritt es als Regel, und bei wem als Ausnahme auf? Und wir haben gesehen, daß es bei allen engeren Marxisten als Regel auftritt. Bei den Dietzgenianern soll ein solcher Nachweis erst noch erbracht werden.

»Es ist bekannt«, so erzählt uns Mehring, »was die Schüler des Sokrates an ihrer Vaterstadt gesündigt haben; Xenophon, Alkibiades, Kritias wurden zu charakterlosen Kreaturen Spartas, das an der Spitze der aristokratischen Reaktion gegen das demokratische Athen stand . . .« (Nachlaß I, S. 45.)

Charakterlose Kreaturen? Was ist das? Das ist ein echt metaphysischer Ehrentitel, den die Demokratie Athens allerdings oft gegen diese Schüler des Sokrates geschleudert haben mag. Darf aber ein moderner historischer Materialist solch einen Ausdruck noch anwenden? Heißt das nicht »erstarrte Erdschichten mit dem Flugsande der Düne messen«? Oder kann man solchen Ausdruck von einem allgemein-menschlichen Standpunkte aus auf derartige Erscheinungen der Klassengesellschaft anwenden?

Wenn er aber angewendet wird, wie steht es dabei mit dem Willenstrieb der so Bezeichneten? Versteckt sich nicht hinter dieser Bezeichnung der metaphysische Gedanke, daß Xenophon, Alkibiades, Kritias, ihre Klassenerziehung hätten verleugnen können, wenn sie gewollt hätten? Warum haben sie nicht gewollt? Warum haben sie nicht die Demokratie Athens gegen die Aristokratie Spartas verteidigen wollen? Warum standen sie lieber der spartanischen Aristokratie gegen die Demokratie ihrer eigenen Vaterstadt bei? Aus demselben Grunde, aus welchem die russischen Sozialisten einen Sieg der Japaner über das Heer des russischen Absolutismus wünschten. Warum war das eine charakterlos und das andere nicht?

Aus keinem anderen Grunde, als weil Mehring das eine Mal mit dem Maßstab des proletarischen Klassenbewußtseins, das andere Mal nach demjenigen der athenischen Demokratie mißt. In beiden Fällen wird moralisch, nicht wissenschaftlich objektiv dargestellt, wie die Dinge liegen.

Ist dies nun eine geflissentliche Vermengung ideologischer

und historisch-materialistischer Geschichtsschreibung oder eine unbewußte Verirrung? Zwar läßt sich so mancher Redeschmuck der ideologischen Ausdrucksweise sehr wohl mit einer Darstellung der Resultate der historisch-materialistischen Methode ohne logische Hindernisse verbinden. Aber wenn so etwas bewußt geschieht, mit Vorbedacht, dann wird es nicht so regelmäßig und in so unlogischer Form hervortreten, wie durchweg bei den engeren Marxisten. Bei Mehring liegt der Widersinn oft schreiend am Lichte.

So spricht er anläßlich der Marxschen Absage an die ‚Freien' von einer »geflissentlichen Verlotterung der bürgerlichen Intelligenz« (Nachlaß I, S. 196). Diese Verlotterung soll zum großen Teile schuld tragen an der Zerfahrenheit der 1848er Revolution so bald nach dem Barrikadenkampfe des Berliner Proletariats.

Nach der hergebrachten historisch-materialistischen Auffassung ist das lose bürgerliche Denken auf die Zerfahrenheit der bürgerlichen Gesellschaftsverhältnisse zurückzuführen. Eine »geflissentliche Verlotterung« der bürgerlichen Intelligenz würde erstens bedeuten, daß diese Intelligenz ursprünglich nicht die eigentümliche Zerfahrenheit des bürgerlichen Denkens besessen hätte, und dann würde sich fragen, woher dieses Denken am Anfang seiner Laufbahn konsequenter gewesen sein soll als später, also erst nicht so direkt unter dem Einfluß der widerspruchsvollen bürgerlichen Gesellschaft gestanden haben soll. Zweitens müßten sich die bürgerlichen Intellektuellen »bewußt« in eine geistige Verkommenheit haben hinabgleiten lassen, sie hätten also nicht zu verlottern brauchen, wenn sie nicht gewollt hätten. Und dann frägt sich wieder: Warum haben sie gewollt?

Soweit reicht das Geltungsbereich des historischen Materialismus aber nicht. Über das Willensproblem haben uns die engeren Marxisten nichts besseres zu sagen als über das Grundproblem von Denken und Sein. Sie speisen uns mit relativen Hinweisen auf die Veränderungen der Produktivkräfte ab, oder geben allenfalls mit einer Verbeugung gegen die Experimentalpsychologie zu, daß sie in dieser Frage nicht kompetent sind, obgleich Mehring behauptet, der historische Materialismus schließe den naturwissenschaftlichen ein, aber nicht umgekehrt.

Mehring meint einmal, die bürgerliche Dialektik verlaufe sich in einem wahren Weichselzopf von Widersprüchen (Neue Zeit, XXV, Bd. II, Nr. 31, S. 140, Bürgerliche Dialektik). Macht es die engmarxistische etwa besser? Weder die bürgerliche, noch die engere

marxistische Dialektik ist dem Willensproblem bis auf seine universalen Zusammenhänge nachgegangen. Daher besteht auch bei beiden keine dialektische Wertung bewußter und unbewußter Willensbewegungen.

Wie verschwommen sich Mehring ausdrückt, wenn er auf dieses Gebiet gerät, mag die folgende Stelle zeigen: »Die Musik ist die Mutter der griechischen Tragödie, die das geheimnisvolle Wehe des Willens, das Leiden des Lebens offenbart, die eine ewige Klage ist, aber zugleich die Erlösung durch den Schein, durch Gestaltung und Dichtung.« (Neue Zeit, XVII, Bd. I, Nr. 18, S. 571.)

Ich will nicht versuchen, den Sinn dieser Zeilen zu ergründen. Mehring mag uns selbst den Zusammenhang erklären. Aber welchen Zusammenhang er immer im Kopfe gehabt haben mag, es bleibt unter allen Umständen richtig, daß uns diese Mehringsche Ästhetik nicht mehr über das »geheimnisvolle Wehe des Willens« aufklärt, wie irgend eine verwaschene Ideologie. Das Willensproblem kann eben ohne eine bewußte dialektische Erkenntnistheorie nicht grundsätzlich angepackt werden, und wer ohne eine solche Erkenntnistheorie mit diesem Problem spielt, der muß natürlich die »Erlösung« suchen im »Schein, durch Gestaltung und Dichtung«. So löst sich die historisch-materialistische Geschichtsschreibung auf in die ethisch-ästhetische. Sie erklärt mit großer »Feinheit der Schattierungen«, wie sich in vergangenen Zeiten der Wille als Mysterium in die Dichtung flüchten mußte, flüchtet aber in der Gegenwart selbst hinein, namentlich wo es sich um die Erklärung des geheimnisvollen Wehes des engmarxistischen Willens selbst handelt.

Trotz dieser verschwommenen und inkonsequenten Handhabung des historischen Materialismus, unter Berufung auf Engels, legen Genossen wie Mehring und Plechanow bei ihren Mitkämpfern jedes Wort auf die Goldwage. Plechanow verdreht selbst die klarsten Ausführungen Josef Dietzgens in alberne Trivialitäten. Bei Mehring aber treffen wir oft auf Behauptungen, welche erst eines ausführlichen Kommentars bedürfen, ehe ihr Sinn einigermaßen annehmbar wird, und welche selbst nach einem solchen Kommentar noch schwere dialektische Bedenken übrig lassen.

Nehmen wir zum Beispiel den folgenden Gedanken aus Mehrings »Ästhetischen Streifzügen«: »Solange die menschliche Gesellschaft in Klassen gespalten ist, (und ehe sie in Klassen gespalten

war, gab es überhaupt keine Kunst), hat es immer nur ein Sonder-Menschliches und nie ein Allgemein-Menschliches gegeben.«

Woltmann nimmt in seinem Buche über den historischen Materialismus an dieser Stelle Anstoß: Hören wir, wie sich Mehring gegen Woltmann verteidigt.

»Hierzu bemerkt Woltmann: ‚Als wenn das Sonder-Menschliche nicht auch ein Menschliches sei! Und Mehring scheint es tatsächlich unbekannt zu sein, daß auch die niedrigsten Menschenstämme, die noch keine Klassen kennen, eine primitive Kunst besitzen.‘ Wenn ich in einer Abhandlung über Vögel sage: Die Eule ist keine Nachtigall, so zerschmettert mich Woltmann durch den Einwand: Als ob die Eule kein Vogel wäre! Tatsächlich polemisiere ich an der von Woltmann verstümmelten Stelle gegen Steigers Ansicht, daß erst, wo das große Getriebe des gesellschaftlichen Lebens aufhöre, das Allgemein-Menschliche als Gegenstand der Kunst anfange. Dagegen wende ich ein, ein Allgemein-Menschliches, das in Steigers Sinn über dem großen Getriebe des gesellschaftlichen Lebens stehe, gebe es überhaupt nicht; selbst bei Dichtern, die man nach einem weitverbreiteten Geschmacksurteil Weltdichter zu nennen pflegte, selbst bei Homer, Äschylos, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, finde sich gerade das Sonder-Menschliche in ausgeprägtester und erschöpfendster Form, und in diesem Zusammenhange, der doch nur mit einer gewissen, gewaltsamen Anstrengung mißzuverstehen ist, sage ich, daß es überhaupt noch keine Kunst gegeben habe, ehe die Menschheit in Klassen gespalten gewesen sei. Aber in diesem Zusammenhange halte ich den Satz auch vollständig aufrecht, unbeschadet der trivialen Belehrung, womit Woltmann meiner ‚tatsächlichen‘ Unwissenheit aushelfen will.« (Neue Zeit, XVIII, Band I, Nr. 4, S. 122.)

An dieser Antwort Mehrings begrüße ich vor allem den Hinweis, daß es auf den Zusammenhang ankommt, welchen Sinn ein anfechtbar aussehender Satz wirklich hat. Daß Woltmann diesen Zusammenhang hier nicht beachtet, und daß er dem historischen Materialisten Mehring nicht zutraut, dieser wisse etwas von der Existenz einer primitiven Kunst in klassenlosen Gesellschaften, beweißt, daß Woltmann unter dem Niveau des engeren marxistischen Denkens stand. Indessen haben wir auch an engmarxistischen Denkern noch den Hang entdeckt, andere ohne Zusammenhang und unter dem Niveau des engeren Marxismus zu kritisieren. Mehring

hat zum Beispiel in dieser zusammenhanglosen und untermarxistischen Manier Kritik an Josef und Eugen Dietzgen geübt.

Außerdem: Wie steht es mit dem dialektischen Zusammenhang in dem von Woltmann oberflächlich kritisierten Satze, und in Mehrings Kritik an Steiger, soweit diese hier angedeutet ist? Wie in Mehrings Antwort an Woltmann? Ist Mehrings Parallele zwischen Eule und Nachtigall und zwischen S o n d e r - Menschlichem und A l l g e m e i n - Menschlichem treffend und überzeugend? Ist dieses Gleichnis überhaupt eine Antwort auf die Ausstellung, daß Sonder-Menschliches und Allgemein-Menschliches bei Mehring nicht dialektisch auseinandergehalten und verbunden sind? Und das ist eine Ausstellung, die zwar nicht Woltmann, wohl aber wir an der von Woltmann oberflächlich angefochtenen Mehringschen Ansicht meinen. Allerdings kann Mehring auf diese Ausstellung erst antworten, nachdem wir sie gemacht haben, und damit er das gründlich tue, will ich mich etwas deutlicher erklären.

Die Eule ist so gut ein Vogel wie die Nachtigall. Das Sonder-Menschliche ist so gut menschlich wie das Allgemein-Menschliche. Soweit stimmt die Parallele. Wie verhält sich aber das Sonder-Menschliche zum Allgemein-Menschlichen in der klassenlosen und in der Klassengesellschaft, wie drückt die Kunst dieses Verhältnis in verschiedenen Gesellschaftsperioden aus, und wie verhält sich die Kunst überhaupt zur Darstellung des Sonder- und Allgemein-Menschlichen als menschliche Sonder- und Allgemeinarbeit?

Sehen wir uns daraufhin den Mehringschen Satz noch einmal an: »Solange die menschliche Gesellschaft in Klassen gespalten ist (und ehe sie in Klassen gespalten war, gab es überhaupt keine Kunst), hat es immer nur ein Sonder-Menschliches und nie ein Allgemein-Menschliches gegeben.«

Das soll eine Antwort sein auf Steigers Ansicht, daß Allgemein-Menschliches als Gegenstand der Kunst erst da anfängt, wo das große Getriebe des gesellschaftlichen Lebens aufhört. Denn, sagt Mehring, ein Allgemein-Menschliches, welches in Steigers Sinne über dem großen gesellschaftlichen Getriebe steht, gibt es überhaupt nicht.

Diese Antwort finde ich engmarxistisch. Wenn wir als Marxisten auch behaupten, daß nicht nur das menschliche Bewußtsein, sondern das ganze menschliche Wesen, die ganze menschliche Natur, von der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Basis in einer bestimmten Richtung und in einem relativen Grade beeinflußt wird, so daß sie

nicht in unzusammenhängender Weise außerhalb, und metaphysisch über den gesellschaftlichen Verhältnissen steht, sondern in, mit den und durch die Veränderungen der gesellschaftlichen Umgebung verändert wird und diese selbst verändert, so ist der Mensch doch immer gleichzeitig Allgemein- und Sondergeschöpf gewesen, ganz gleich ob in der klassenlosen oder in der Klassengesellschaft. Behaupten, daß der Mensch in der Klassengesellschaft nie Allgemeinmensch ist, wie Mehring das tut, heißt unlogisch denken, heißt im metaphysischen Einerseits-Andererseits ohne dialektische Verbindung durch das Höhere, Dritte, schwanken. Die Klassengegensätze verwandeln das menschliche Individuum nicht in einen Sondermenschen ohne Generalnatur, und die Generalnatur der Menschen in der klassenlosen Gesellschaft war auch nicht ohne Sonderheiten.

Die Kunst kann also zu allen Zeiten Allgemein-Menschliches darstellen, indem sie Sonder-Menschliches abbildet. Sie kann sich auch die Freiheit erlauben, von gewissen, durch das große Getriebe des wirtschaftlichen Lebens geschaffenen gesellschaftlichen Sonderheiten der Menschen abzusehen, wie sie von gewissen biologischen Sonderheiten absehen kann, um einen idealen Menschen darzustellen und zu verherrlichen. Was Mehring als Sonder-Menschliches gegen das Allgemein-Menschliche der klassenlosen Gesellschaft hervorhebt, nämlich die durch bestimmte Produktionsverhältnisse bestimmten Klassen aufgedrückten Merkmale, sind auch nicht rein sonder-menschliche Merkmale, sondern manche derselben werden allen Menschen einer bestimmten Epoche aufgedrückt und sind insofern allgemein-menschliche Merkmale. Und wenn auch die Künstler der Klassengesellschaft ihre besonderen Klassenmerkmale haben, so sind sie deshalb doch noch Allgemein-Menschen und können selbst in der Klassengesellschaft Dinge darstellen, die allgemein menschlich und insofern über den Klassengegensätzen und über dem großen Getriebe des gesellschaftlichen Lebens erhaben sind.

Wenn ein primitiver Künstler in einer klassenlosen Gesellschaft ein nacktes Weib auf einen Stein zeichnet, und wenn ein Künstler in einer Klassengesellschaft ein nacktes Weib auf Leinwand malt, stellen dann nicht beide Künstler in ihrer Sonder-Menschlichkeit etwas Allgemein-Menschliches dar, welches ohne Rücksicht auf besondere gesellschaftliche Verhältnisse überall dasselbe ist? Ist nicht Iphigenie als Sklavin dasselbe allgemein-menschliche Wesen wie Iphigenia als Freie? Oder wenn ein primitiver Musi-

kant auf seinem einsaitigen Holzinstrument zum Tanze schlägt, regt er dann nicht dasselbe Allgemein-Menschliche in den primitiven Tänzern an, wie ein moderner Geiger bei den Bällen der »Edelsten und und Besten«? Hat nicht Grieg aus der uralten primitiven Kunst eine moderne gemacht? Ist nicht Mutterliebe ein Thema der Künstler aller Zeiten gewesen? Und hat es demnach nicht eine sonder- und allgemein-menschliche Kunst zu allen Zeiten gegeben?

Wenn auch bei sogenannten Weltdichtern gerade das Sonder-Menschliche besonders scharf ausgeprägt war, so wären sie wohl kaum zu Weltkünstlern geworden, hätten sie nicht eben das Allgemein-Menschliche so stark angeregt.

Eins der Hauptthemata, welches diese Weltkünstler besungen haben, ist z. B. die Geschlechtsliebe, die durch ihr allgemein-menschliches Wesen die sonder-menschlichen Eigenschaften, wie Rang, Stand, Alter, Herkommen, und sonstige Sonderschranken siegreich niederwirft. Und dieses allgemein menschliche Thema ist mit den entsprechenden Variationen des Sonder-Menschlichen schon lange vor der Klassenherrschaft besungen worden.

Von diesem dialektischen Standpunkte aus läßt sich Mehrings Satz nicht mehr aufrecht erhalten. Zwar mag Steiger insofern eine Blöße geboten haben, als er an eine allgemein-menschliche Kunst ohne Sondereinfluß gedacht haben mag. Soweit stimmen wir Mehrings Antwort gewiß bei. Aber Mehring selbst fällt in das entgegengesetzte Extrem, und damit können wir uns ebensowenig befreunden, wie mit Steigers Utopie.

Es kann sich also bei dem Vergleich zwischen primitiver und moderner Kunst gar nicht darum handeln, die eine als allgemein-menschliche, die andere als sonder-menschliche zu betrachten und auf Grund einer solchen Einteilung die primitive Kunst eine Eule, die moderne eine Nachtigall zu nennen. Beide sind Vögel, beide Künste, und wenn bei der einen das gesellschaftlich-allgemeine, bei der anderen das gesellschaftlich-besondere vorherrscht, so sind doch beide Seiten zu allen Zeiten im Menschen vertreten. In diesem Zusammenhang erweist sich der Satz, daß es überhaupt erst seit der Klassenherrschaft eine Kunst gibt, als ebenso falsch, wie der naive Standpunkt Woltmanns. Wie Woltmann unter der Schwelle des engeren marxistischen Bewußtseins, so steht Mehring unter der Schwelle des dialektischen Bewußtseins. In diesem Licht, welches nicht von Marx und Engels, sondern von Dietzgen ausgeht, erscheint Mehring selbst noch als Eristiker wie Woltmann,

und drückt einer dialektisch-bedeutsamen Diskussion den Stempel einer spitzfindigen Haarspalterei auf.

Auf eine ähnliche Spitzfindigkeit läuft der folgende Satz Mehrings hinaus, der plötzlich mitten in seinen prächtigen literarhistorischen Ausführungen bei seiner Antwort auf Paul Ernsts Kritik der »Lessinglegende« auftaucht: »Beiläufig erschien Flauberts »Salammbo« im Jahre 1862, als es noch gar keinen Emanzipationskampf des Proletariats gab.« (Neue Zeit, XII, Bd. II, Nr. 31, S. 146.)

Dieser Satz wird von demselben Genossen geschrieben, der die »Geschichte der deutschen Sozialdemokratie« in zwei widersprechenden Fassungen in die Welt gesetzt hat; der in seinem Anhang zur »Lessinglegende« Engels zitiert, um zu beweisen, daß »seit 1830 als dritter Kämpfer um die Herrschaft« in England und Frankreich »das Proletariat anerkannt« wurde; der uns in vier Bänden den literarischen Nachlaß von Marx, Engels und Lassalle redigiert und kommentiert hat, in denen die Anfänge des proletarischen Emanzipationskampfes, namentlich zwischen den Jahren 1848 und 1862, geschildert werden; von demselben Schüler der Marx und Engels, welche, wie uns die engeren Marxisten aus tausend Zungen belehrt haben, schon im Jahre 1848 den Versuch machten, das Proletariat zu seinem Emanzipationskampfe international zusammenzufassen; demselben Vertreter des engeren Marxismus, der uns Engels preist als denjenigen Denker, welcher zuerst in seiner »Lage der arbeitenden Klassen in England, 1844«, die Reihe der wissenschaftlichen Werke im proletarischen Emanzipationskampfe eröffnete. Mehring schreibt diesen Satz als Verteidiger der materialistischen Geschichtsauffassung, deren Hauptvertreter uns gelehrt haben, daß das englische Proletariat schon 1815 anfing, nach der Erlangung politischer Rechte zu streben, schon 1825 Gewerkschaften gründete, von 1837 bis 1848 seine erste große politische Partei ins Feld führte und geschlagen wurde; daß in Frankreich die Seidenweber schon 1831 mit dem Schlachtruf »Leben in der Arbeit oder Sterben im Kampf!« auf die Straße stiegen; daß in der »schönen« Februar-Revolution und der »häßlichen« Juni-Revolution der Pariser sich der Gegensatz zwischen bürgerlicher und proletarischer Emanzipation enthüllte; daß trotz der Juni-Niederlage dieses Proletariat sich so kräftig rührte, daß Napoleon III. von 1851 bis 1856 zum Erlaß von Gesetzen zur Unterdrückung dieser Regungen sich veranlaßt fand; und daß selbst in Deutschland zwischen 1850 und 1856 der aufstrebenden Arbeiterbewegung ge-

setzliche Fesseln angelegt wurden. Aber auch ohne diesen historischen Rückblick brauchen wir nur die im Sommer 1848 geschriebenen Marxschen Artikel über »Französische und Englische Klassenkämpfe«, im dritten Bande des von Mehring herausgegebenen Nachlasses, neben den Mehringschen Satz zu stellen, um zu erkennen, daß wir hier wieder vor dem üblichen psychologischen Rätsel stehen. Und wenn die Sache endlich aufgeklärt sein wird, nach dem Aufwand von vieler eristischer Munition, so wird sich herausstellen, daß der proletarische Emanzipationskampf vor 1862 kein Emanzipationskampf gewesen sein soll, weil es noch keine marxistisch-geschulte Arbeiterpartei vor jener Zeit gab. Leute, welche in ihren eigenen Werken solche Haarspaltereien treiben, aber anderen gegenüber auf dem Fetzchen ihres Pfundes Fleisch bestehen, beweisen dadurch keineswegs ihre wissenschaftliche Schärfe und Überlegenheit, sondern nur ihre metaphysische Logik. Bei Marx, Engels, seinen engmarxistischen Gesinnungsgenossen und sich selbst übersieht Mehring alle möglichen Ungenauigkeiten, Quersprünge, Trivialitäten, und weiß selbst aus Fehlern seiner Meister noch Tugenden herauszudestillieren. Seinen Gegnern aber legt er solche Dinge auf die Goldwage und kanzelt sie moralisch ab. Wenn Marx sich stilistisch versündigt, dann handelt es sich um ein »charakteristisches« Ausgleiten der Feder, aber bei ähnlichen Versehen der Gegner des engeren Marxismus wird das Ausgleiten der Feder sofort zu einem »saloppen« und muß gerügt werden.

Im vorliegenden Falle bin ich auf die Haarspalterei Mehrings umsomehr eingegangen, als er in seiner Antwort an Ernst schreibt, daß die Zitate, mit denen Janssen in seiner »Deutschen Geschichte« die glänzende Lage der bäuerlichen Bevölkerung um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts beweisen wollte, durch den Bauernkrieg von 1525 widerlegt seien, ebenso wie die Zitate des Generalmajors von der Goltz über die Vortrefflichkeit des preußischen Heeres während der Periode von Roßbach bis Jena durch die Niederlagen von 1806 ad absurdum geführt worden seien. ». . . Man hat mit vollem Rechte ihre Beweisführung durch die einfache Bemerkung in die Luft gesprengt: Aus nichts wird doch nichts.« (S. 174.) Die geschichtliche Entwicklung des englischen, französischen und deutschen Proletariats wirft ein ähnliches Licht auf Mehrings Behauptung, daß es im Jahre 1862 noch keinen proletarischen Emanzipationskampf gegeben habe. Trotzdem wäre es

nur im Einklang mit seiner Methode, recht zu behalten, ob er recht hat oder nicht, wenn er diesen Beweis sich selbst gegenüber als nicht stichhaltig ansehen und nach einer neuen Haarspalterei erklären würde, in diesem Zusammenhange halte er seine Behauptung aufrecht. Dadurch würde er natürlich erst recht beweisen, daß aus nichts doch nichts wird, daß also solche eristische Rechthaberei und Haarspalterei doch nicht so von ungefähr bei ihm sich breit macht, sondern auf das logische Entwicklungsgesetz zurückzuführen ist, welches die metaphysische Logik des engeren Marxismus trotz aller Künstelei eben wegen ihrer »Sonder-Menschlichkeit« entlarvt.

Sehr treffend sagt Mehring in seinen »Ästhetischen Streifzügen« beim Zusammenfassen seiner Kritik über Nietzsche: »So wenig man ohne Kenntnis der vier Spezies eine mathematische Gleichung auflösen kann, so wenig kann man ohne Kenntnis der ökonomischen und sozialen Zustände moralische Probleme lösen. Je einseitiger und heftiger sich Nietzsche in diese Probleme verbiß, desto tiefer geriet er in ein ratloses Irrlichterieren.« (Neue Zeit, XVII, Nr. 18, S. 574.) Aber in dieselbe Sackgasse gerät auch derjenige, welcher sonder-menschliche und allgemein-menschliche, moralische oder unmoralische Probleme nur mit Hilfe von Gesellschaftsdialektik lösen will, oder welcher bestenfalls die kosmisch-biologischen Zusammenhänge der individuellen Willensbewegungen zwar platonisch anerkennt, aber nicht erkennt, welcher diese Zusammenhänge im Vergleich mit den Veränderungen der gesellschaftlichen Basis als konstant oder ungefähr konstant ansieht, und den Einfluß derselben auf das geschichtliche Werden daher einfach als unwesentlich vernachlässigt. Dabei enthält schon das »Kapital« den Beweis, daß auch konstante Größen auf die Veränderungen der veränderlichen einen gewaltigen Einfluß ausüben, daß man diese konstanten Größen nur unter gewissen Voraussetzungen aus der Berechnung lassen darf, sie aber nicht, wie es der engere Marxismus mit dem menschlichen Bewußtsein und den Weltzusammenhängen fortgesetzt macht, ein für allemal als Nebensachen in der geschichtlichen Entwicklung behandeln darf, ohne in grobe Irrtümer zu verfallen. Die Fehler, welche Adam Smith, Ricardo und ihresgleichen gemacht haben bei der Beurteilung des konstanten und variablen Kapitals, des fixen und zirkulierenden konstanten Kapitals, der Teilung der Revenuen in Arbeitslohn und Mehrwert, wobei sie sich dadurch irre führen ließen, daß auch das konstante Kapital

aus Arbeitslohn und Mehrwert entspringt, alle solchen und ähnlichen Fehler finden heute im engeren Marxismus ihre Parallelen bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen menschlichem Bewußtsein, gesellschaftlichem Sein, und Weltsein. Weder innerhalb der geschriebenen, noch in der ungeschriebenen vergangenen Geschichte wird dieses Verhältnis dialektisch der Wirklichkeit gemäß von den engeren Marxisten erfaßt und gehandhabt.

Unter diesen Umständen wird eine Frage wie diejenige der historischen Verantwortlichkeit einer gewissen Persönlichkeit, im engeren Marxismus in den widersprechendsten Schattierungen behandelt. Diese Tür ist dem engeren Marxismus verschlossen. Und beim Halten vor derselben überbieten sich die engeren Marxisten in metaphysischen Irrtümern, welche die Frage ihrer eigenen Verantwortlichkeit immer dringender auf die Tagesordnung stellen. Aber jede Klasse, wie jedes Individuum, treibt es wie das ihrer historischen Lage entsprechende Übergewicht in der Haupttendenz des logischen Entwicklungsgesetzes es vorschreibt. Mehring kann seiner Logik gemäß mit einer Tirade wie der folgenden über gewisse Schichten der herrschenden Intelligenz herziehen: »So haben sie es getrieben von den Tagen des Völkerfrühlings bis auf unsere Zeit. Sie haben nichts gelernt und nichts vergessen, weder das Ducken nach oben, noch das Drücken nach unten, weder die hochnäsige Wichtigtuerei des Emporkömmlings, noch die Andacht vor dem militärischen Reliquiengerümpel, das ihnen ein schnurrbartsträubender Kriegsknecht als nationales Heiligtum vorhält, und am wenigsten die Tränenseligkeit der betrogenen Betrüger, die das Volk um einen Pfennig Popularität anbettelt, wenn der Verrat von denen, zu deren Gunsten er begangen wurde, regaliert wird, wie er verdient, nämlich mit Fußtritten.« (Nachlaß, III, S. 12.)

Unsere Logik sollte jedoch nicht nur die scheinbar bewußten, sondern auch die offenbar unbewußten Geistesbewegungen in Betracht nehmen und weder Klassen noch Individuen moralisch verantwortlich machen für ein Denken und Handeln, welches in letzter Instanz unerforschten und unbewußten »allgemeinen Bewegungsgesetzen« folgt. Wir dürfen nicht die Entschuldigung geltend machen, welche Mehring für sich vorbringen mag, nämlich daß man »im Kampfe nicht gerecht sein kann, im Sinne der historischen Gerechtigkeit«. (Neue Zeit, XX, Bd. I, Nr. 8, S. 225, Wie Parteilegenden entstehen.) Wo wir ungerecht sind, sind wir es entweder unbewußt, oder bewußt von unserer tieferen Einsicht an-

getrieben worden, dem gegnerischen Bewußtsein einen ihm besonders fühlbaren Stoß zu versetzen, damit es sich seiner rückwirkenden Tendenzen besser bewußt werde. Und selbst dabei sollte es uns im letzten Grunde nur darum zu tun sein, diese rückständigen und rückwirkenden metaphysischen Tendenzen zu treffen, welche die bewußte dialektische Haupttendenz der gegnerischen Logik zeitweise durchkreuzen und aufheben.

In der Neuen Zeit, XXVII, Bd. I, Nr. 25, philosophiert Mehring in einem Artikel mit dem Titel »Philosophieren und Philosophie«, über die Reflexionen eines Bergarbeiters, welcher ausführt, daß der moderne Arbeiter, welcher ein wertvolles geistiges Talent hat, »unter dem gemeinen Drucke ökonomischer Kalamität vermodert, oder, besser gesagt, eine Embryoleiche bleibt«, und »naturgemäß ganz in dem Kampfe um die ordinäre Magenfrage« aufgeht. Mehring schließt daraus, daß moderne Arbeiter zwar »verstehen zu philosophieren, aber von Philosophie nichts wissen wollen.« Sie gingen vielmehr auf in die marxistische Idee, »das ist der historische Materialismus, der in der Tat ihre ‚metaphysischen Bedürfnisse' völlig befriedigen kann, nicht durch eine neue Philosophie, sondern durch eine Geschichte der Philosophie, geschrieben nach der historisch-materialistischen Methode«.

Dabei beruft er sich auch auf Josef Dietzgen. Aber Josef Dietzgen hat diese Mehringsche Ansicht nie geteilt. Mehring zeigt allerdings, daß er zwar philosophieren kann, aber von Philosophie nichts wissen will. Aber Mehring und d e r moderne Arbeiter sind zweierlei Personen. Ist es gute historisch-materialistische Logik für Mehring, sich ohne weiteres mit d e m modernen Arbeiter zu identifizieren, um diesem seine eigene Abneigung gegen alle Philosophie aufzumutzen, so können wir nach derselben Logik dasselbe tun. Und dann frägt es sich eben, wie sich die Mehrzahl der modernen Arbeiter im Laufe ihrer historischen Entwicklung dazu stellen wird.

Mehrings Berufung auf Josef Dietzgen ist in diesem Falle um so unlogischer, als gerade unser Meister die Klage des modernen Arbeiters, der für geistige Entwicklung so wenig Zeit unter dem gemeinen Drucke der ökonomischen Kalamität erhält, so beredt vertreten hat. Dietzgen hat mehr als einmal betont, für den modernen Arbeiter sei die Wahrheit, daß Essen und Trinken die Hauptsache sei, eine praktische Erfahrung, hat aber daraus keineswegs geschlossen, daß dieser Arbeiter nichts von Philosophie wissen wolle.

Im Gegenteil. Dietzgen hat den historischen Materialismus zu einer umfassenden neuen Philosophie ausgebaut, mit deren Hilfe erst die von Mehring gewünschte Geschichte der Philosophie, geschrieben nach der historisch-materialistischen Methode, Hand und Fuß bekommt.

Mehring meint, »umsomehr sollten wir uns hüten, philosophische Spekulationen und Spielereien in den proletarischen Klassenkampf zu tragen, dessen ‚metaphysisches Bedürfnis' in seinem dunklen Drange sich des rechten Weges weit besser bewußt ist.« Wenn er sich das nur selbst hinter die Ohren schreiben wollte! Wäre der dunkle Drang des Proletariers genügend, um ihm das Bewußtsein seiner historischen Mission zu verleihen, dann könnten sich die engeren Marxisten die Mühe ersparen, sich mit soviel Aufwand an Gelehrsamkeit als die einzig wahren Hüter des proletarischen Heils ihren Mitkämpfern gegenüber aufzuspielen. Ist aber ein Lehren und Lernen des engeren Marxismus für den modernen Arbeiter nötig, dann wird auch wohl Dietzgens Erkenntnistheorie und Weltdialektik eine nützliche Rolle bei dieser Arbeit ausüben. Und dann werden Mehrings philosophische Spekulationen und Spielereien wenig an dem Ausbau des engeren historischen Materialismus zu einer neuen Philosophie ändern.

Solche und ähnliche unbewußte Inkonsequenzen Mehrings beweisen sehr deutlich, welche unangenehme Verwirrungen die unbewußten Bewußtseinstendenzen bei den engeren Marxisten fortgesetzt anstiften.

V. Kapitel:

Natur und Gesellschaft im engeren Marxismus.

Die Einsicht, daß die Gesellschaftswissenschaft »an sich« nicht genügt, um das Getriebe der gesellschaftlichen, oder gar das der menschlichen Entwicklung zu erklären, ist bei den meisten engeren Marxisten seit den Tagen von Marx und Engels immer vorhanden gewesen und hat sich bei ihnen auch weiter Bahn gebrochen. Einige von ihnen haben auch in verschiedenen Werken mit außergesellschaftlichen Einflüssen gerechnet. Insofern hat es im engeren Marxismus nie jenen Stillstand gegeben, der sich oft bei anderen Wissenschaften gezeigt hat, und welcher dadurch entstand, daß eine Methodik und Auffassung, die für eine gewisse niedere Stufe der Erkenntnis ein Fortschritt war, sich auf höherer Stufe einer erweiterten Anpassung an neue Gesichtspunkte hindernd in den Weg stellte. Aber doch haben wir neuerdings die Erfahrung gemacht, daß sich bei den meisten engeren Marxisten eine Neigung zeigt, sich ebenso wie die bürgerlichen Wissenschafter einer konsequenteren Ausarbeitung ihrer Methodik zu widersetzen. Und namentlich wo es sich um die Bewertung des relativen Übergewichtes treibender Ursachen in den Beziehungen zwischen Natur und Gesellschaft handelt, sei es in Fragen des menschlichen Bewußtseins, oder in der Ökonomie, oder in großen historischen Episoden, hat sich die weitere Einsicht der engeren Marxisten nicht bis zu einer umfassenden und konsequenten dialektischen Praxis durchgearbeitet.

Der philosophische Rahmen des gegenwärtigen Werkes umfaßt auch die Ökonomie des Marxismus. Aber der Umfang des zu behandelnden Gebietes gestattet mir nicht, hier näher auf die Marxsche Werttheorie und ihre praktischen Folgerungen einzugehen. Meine Kritik würde auch nicht die Theorie selbst, sondern nur ihre logische Darstellung und Anwendung treffen, wie es bei der Kritik des historischen Materialismus schon der Fall war. Mein Nachweis würde sich beschränken auf verschiedene Spezialpunkte der Marxschen Darstellung. So würde ich zum Beispiel sagen, daß die Marxsche Auffassung der Naturkraft bei Beurteilung der Rolle der Natur in der Erzeugung relativen Mehrwerts, oder in der Er-

zeugung von Differentialrente, bei weitem nicht die logische Konsequenz erreicht, welche die Dietzgensche Dialektik dadurch erzielt, daß der Anteil der Natur an der Produktivität oder der Intensität der menschlichen Arbeit als Naturarbeit aufgefaßt wird. Dadurch werden der wertbildenden Tätigkeit der menschlichen Arbeit so manche logische Schwierigkeiten abgenommen, welche ihr in der Marxschen Mehrwerttheorie und Grundrententheorie noch anhängen. Bei Marx wird die menschliche Arbeit unvermerkt in arbeitende Tätigkeit und Arbeitskraft zerteilt, aber Naturarbeit und Naturkraft werden nicht konsequent in gleicher Weise auf ihre Zusammenhänge mit der Ware Arbeitskraft und der arbeitenden und wertbildenden Tätigkeit hin untersucht und dargestellt.

Doch darüber reden wir lieber ein anderes Mal. Hier handelt es sich für uns hauptsächlich um die methodischen Unzulänglichkeiten des historischen Materialismus. Wenn sich diese im allgemeinen auf logische Hindernisse in der Marxschen Dialektik überhaupt zurückführen und demnach auch in der Marxschen Ökonomie nachweisen lassen, so genügt für unsere gegenwärtigen Zwecke doch der Nachweis derselben im historischen Materialismus.

Im zweiten Kapitel des zweiten Teiles dieses Werkes habe ich auf den Mangel an dialektischer Wertung hingewiesen, welchen die Naturbasis in der Urgesellschaft bei den engeren Marxisten gefunden hat. Diesen Punkt muß ich hier noch näher beleuchten, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, welche aus der Andeutung allgemeiner Gesichtspunkte in jenem Kapitel entstehen könnten.

Es versteht sich, daß ich als konsequenter Marxist nicht die Ansicht vertreten kann, daß der historische Materialismus etwa auf die Urgesellschaft nicht anwendbar sei. Jeder Versuch, das von mir im zweiten Kapitel des zweiten Teiles darüber Gesagte etwa so auszulegen, als wollte ich die Geltung des historischen Materialismus damit einschränken, hieße mich mißverstehen.

Der historische Materialismus geht erstens von dem Grundsatz aus, daß die »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« die reale Basis der menschlichen Gesellschaft bildet, zweitens von dem Grundsatz, daß Veränderungen in den »materiellen Produktivkräften« in letzter Instanz die treibenden Ursachen geschichtlicher Umwälzungen in den »Eigentumsverhältnissen« sind.

Ich wende mich gegen keinen dieser beiden Grundgedanken des historischen Materialismus. Im Gegenteil, ich vertrete sie entschieden als den Tatsachen entsprechend. Wogegen ich mich

wende, ist vielmehr die Manier der meisten engeren Marxisten, rein ökonomische Elemente, wie Arbeitsmethoden, Arbeitsteilung, Technik, die Anhäufung von Kapital mittels Konzentration und Zentralisation, als die in letzter Instanz treibenden Ursachen der geschichtlichen Entwicklung zu betrachten, und namentlich dem Einfluß außergesellschaftlicher Wirtschaftselemente, wie geographischer Verhältnisse der Erdoberfläche, biologischen Entwicklungstendenzen, astronomisch-erdgeschichtlichen Prozessen, eine unter allen Umständen sekundäre Stellung in der menschlichen Geschichte anzuweisen.

Für eine solche übermäßige Schätzung rein gesellschaftlich-wissenschaftlicher Elemente gibt weder die Stellung von Marx, noch diejenige von Engels eine Grundlage. Bei Marx umschließt die »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« nicht nur die menschliche Gesellschaft, sondern auch die Natur. Und die »Produktivkräfte« der menschlichen Gesellschaft sind nicht nur technische, aus der Produktion von Produktionsmitteln hervorgehende, sondern auch natürliche, wie Fruchtbarkeit des Bodens, Wasserreichtum, Elektrizität, Antrieb durch Wasserfälle etc. Diese natürlichen Produktivkräfte können ebenfalls treibende Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung werden. Sie sind keineswegs so relativ konstant und ohne entscheidenden Einfluß auf die wirtschaftliche und politische Entwicklung, im Vergleich mit den rein gesellschaftlichen Wirtschaftselementen, wie allgemein von den engeren Marxisten angenommen wird.

Im »Ursprung der Familie« hat uns Engels näher auseinandergesetzt, was er und Marx unter der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse verstanden, welche nach ihrer Ansicht »die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis« bilden, auf welcher sich die übrigen gesellschaftlichen Verhältnisse als »Überbau« erheben. Gleichzeitig hat er dort auch den Marxschen Satz: »Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt« in einer Weise erweitert, die Mehring wohl berechtigen könnte, an der Ansicht festzuhalten, daß der historische Materialismus den naturwissenschaftlichen einschließe und eine Methode zur Erforschung der treibenden Ursachen der Entwicklung der Menschheit, und nicht nur der menschlichen Gesellschaft sei. Aber leider hat diese Erweiterung bei den engeren Marxisten keine entsprechenden Früchte getragen, am wenigsten wo es sich um die Beurteilung der Bedeutung dieser Erweiterung

für die Umänderung des Marxschen Satzes handelt: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«

Im Vorwort zur ersten Auflage des »Ursprungs der Familie« heißt es: »Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens.« (S. VIII.) Und nun folgen sofort Sätze, welche nicht nur die wirtschaftliche, sondern auch die biologische Entwicklung der Menschen in den Bereich des historischen Materialismus ziehen.

Es heißt nun weiter: »Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung. Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen einer bestimmten Geschichtsepoche und eines bestimmten Landes leben, werden bedingt durch beide Arten der Produktion: durch die Entwicklungsstufe einerseits der Arbeit, andererseits der Familie.«

Was bei Marx, in der Einleitung zur »Kritik« noch »gesellschaftliche Produktion des Lebens« heißt, wird hier schon »Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens« genannt und in zwei Teile zerlegt, einen wirtschaftlichen und einen biologischen. Nicht genug damit, wird die »Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung«, mit unter die in letzter Instanz bestimmenden Momente der Geschichte gerechnet, also unter die treibenden Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung. Dabei identifiziert Engels die Fortpflanzung hier ohne weiteres mit der Familie, also mit der rechtlichen Stellung der beiden Geschlechter zu einander. Liest man aber nun im Zusammenhang weiter, so findet man allerdings, daß er nur die Familienformen, nicht den biologischen Fortpflanzungsakt selbst als zeitweise ausschlaggebendes Element in der geschichtlichen Entwicklung betrachtet wissen will. Er drückt sich also ungenau aus. Was er wirklich sagen will, ist nicht: »Die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung«, sondern »die Familienform, in welcher das Fortpflanzungsgeschäft vollzogen wird«. Das zeigt sich sofort bei den nächsten Sätzen »Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen« etc., bis »Entwicklungsstufe einerseits der Arbeit, andererseits der

Familie«. Und die gleich nachfolgenden Sätze bestätigen dies: »Je weniger die Arbeit noch entwickelt ist, je beschränkter die Menge ihrer Erzeugnisse, also auch der Reichtum der Gesellschaft, desto überwiegender erscheint die Gesellschaftsordnung beherrscht durch Geschlechtsbande. Unter dieser, auf Geschlechtsbande begründeten Gliederung der Gesellschaft entwickelt sich indes die Produktivität der Arbeit mehr und mehr; mit ihr Privateigentum und Austausch, Unterschiede des Reichtums, Verwertbarkeit fremder Arbeitskraft und damit die Grundlage von Klassengegensätzen: neue soziale Elemente, die im Lauf von Generationen sich abmühen, die alte Gesellschaftsverfassung den neuen Zuständen anzupassen, bis endlich die Unvereinbarkeit beider eine vollständige Umwälzung herbeiführt.«

Engels ändert hier also die ursprüngliche Fassung des historischen Materialismus dahin ab, daß in der Urgesellschaft die Geschlechtsbande einen entscheidenderen Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung ausgeübt haben als die Arbeitsmethoden. Ich betone daher in »Dialektisches«, wie auch im Kapitel 2 des II. Teiles dieses Werkes, daß in der Urgesellschaft anfänglich die biologische Arbeitsteilung ausschlaggebender für die Gesellschaftsform war als die ökonomische, und daß erst später die letztere den Vortritt vor der ersteren gewann. Gleichzeitig mache ich in Verbindung hiermit auf die Bedeutung dieser Sachlage für die Beurteilung des entscheidenden Elementes in den Bewußtseinsbewegungen aufmerksam.

Nun frägt sich aber: Hat Engels hier die biologische Seite der Fortpflanzung und die gesellschaftliche Form, in welcher sie stattfindet, gleichzeitig im Auge gehabt, oder hat er, wo er sich ungenau ausdrückt, nur die Familie gemeint? Im Zusammenhang dieser ganzen Stelle erscheint nur die Familie, nicht aber die Fortpflanzung der Menschen in derselben, also nicht die biologische Funktion, als maßgebend. Aber später im Text kreuzen doch wieder biologische Elemente den Gedankengang von Engels. Dort erscheint urplötzlich nicht die Produktion der Nahrung, sondern die Art der Nahrung selbst, als ein geschichtlich entscheidendes Moment, und als entscheidend nicht nur für die Entwicklung der Gesellschaftsform, sondern auch für die Fortpflanzung selbst. Und wenn diese beiden Gedankengänge sich fort im Text kreuzen, so können sie auch hier in der Einleitung schon durcheinandergeflossen sein.

Im Text wird zunächst darauf aufmerksam gemacht, daß mit dem Gebrauch des Feuers auch eine neue Art von Nahrungsmitteln in die menschliche Reproduktion eingeführt wird. Dann soll auf einer gewissen Stufe die Menschenfresserei aufkommen, »infolge andauernder Unsicherheit der Nahrungsquellen«, doch läßt Engels diese Frage im Ungewissen und macht sie mit einem »scheint« ab. Dann wird vermutet, daß der Getreidebau wohl zuerst »aus dem Futterbedürfnis fürs Vieh entsprang« und erst später für menschliche Nahrung wichtig wurde. Und dann heißt es: Der reichlichen Fleisch- und Milchnahrung bei Ariern und Semiten, und besonders ihrer günstigen Wirkung auf die Entwicklung der Kinder, ist vielleicht die überlegene Entwicklung der beiden Rassen zuzuschreiben. In der Tat haben die Pueblos-Indianer von Neu-Mexiko, die auf fast reine Pflanzenkost reduziert sind, ein kleineres Gehirn als die mehr fleisch- und fisch-essenden Indianer der niederen Stufe der Barbarei. Jedenfalls verschwindet auf dieser Stufe allmählich die Menschenfresserei und erhält sich nur als religiöser Akt, oder was hier fast identisch, als Zaubermittel.« (S. 6.)

Hier sind verschiedene Bemerkungen wichtig, zunächst: Entwicklung der Kinder schließt Entwicklung der Mütter ein. Überlegene physiologische Entwicklung bedeutet einen Vorteil im Kampf um die Existenz, also auch einen Vorteil im Kampf um wirtschaftliche und allgemein-gesellschaftliche Entwicklung. Hat Engels nun beim Ausdruck »überlegene Entwicklung« sowohl an die biologische, wie an die gesellschaftliche gedacht, oder nur an die biologische? Soll die überlegene biologische Entwicklung auch als entscheidendes gesellschaftliches Entwicklungsmoment gelten, dann hätte es sich wohl empfohlen, noch etwas näher auf diesen Punkt einzugehen und zu erklären, wie es kommt, daß auch fast ausschließlich von Fisch und Fett lebende Völker, wie Eskimos, Feuerländer, durchaus nicht denselben physiologischen Vorteil aus dieser Ernährung gezogen haben, wie die Arier und Semiten, und auch nicht gesellschaftlich dadurch gefördert worden sind. Und es hätte sich wohl verlohnt, etwas näher auf die Frage einzugehen, wieso die Pueblos-Indianer trotz ihrer angeblich schwächeren Gehirn-Entwicklung doch in einer höheren Gesellschaftsordnung lebten als die fisch- und fleisch-essenden Indianer mit einer höheren, oder angeblich höheren Gehirnentwicklung. Überhaupt fehlt in dem ganzen »Ursprung der Familie« ein Kapitel über den Einfluß biologischer Entwicklungselemente auf die gesellschaftliche Entwicklung.

Überall ist der Zusammenhang nur lose angedeutet und mit einem »scheint«, »wahrscheinlich«, »vielleicht«, also mit unbestimmten Wendungen abgemacht.

Ferner: Die Familie soll zunächst mehr bestimmend in der Produktionsweise gewesen sein als die Arbeit. Aber woraus erklären sich dann die primitiven Wandlungen in den Familienformen? Wenn schon in der Urgesellschaft die Gesellschaftsformen mehr unter dem Einfluß von Geschlechtsbanden gestanden haben als unter dem der Arbeitsweisen, wieviel mehr muß erst das Geschlechtsband unter dem Einfluß natürlicher Kräfte gestanden und sich unter diesem natürlichen Einfluß entwickelt haben.

Schließlich: Die allmähliche Verzweigung der wirtschaftlichen Arbeitsteilung überflügelt die Arbeitsteilung zwischen den beiden Geschlechtern. Hat aber diese primitive Arbeitsteilung zwischen den beiden Geschlechtern nicht schon vordem auch selbst wieder unter dem rückwirkenden Einfluß der materiellen Produktionsbedingungen gestanden? Und wieviel haben ökonomische Verhältnisse mit den verschiedenen Gestaltungen der Blutsverwandtschaft zu tun gehabt, zum Beispiel mit der Einführung der Mutterherrschaft aus den primitivsten Blutsverwandtschaftsorganisationen heraus?

Über diese Fragen gibt uns Engels keine Auskunft. Einmal tut er das nicht, weil Morgan, auf welchem er fußt, selbst diese Fragen noch nicht kannte, und zweitens hat er das Verhältnis zwischen biologischer und gesellschaftlicher Entwicklung von vornherein in einem Zustande unbestimmter Andeutungen belassen, aus denen gar keine Schlüsse weiter auf die dialektische Geltung des historischen Materialismus gezogen werden können, als ich in den vorhergehenden Kapiteln bereits gezogen habe. Überall treffen wir nur auf kurze Hinweise, welche zeigen, daß die Einsicht in die vielverzweigten Verbindungen der gesellschaftlichen mit der natürlichen Entwicklung vorhanden ist. Aber große, greifbare, praktische Resultate hat der engere Marxismus nicht aus dieser Einsicht hervorgebracht. Selbst wo Engels einen Ansatz dazu nimmt, die Formulierung des historischen Materialismus seiner erweiterten Erfahrung anzupassen, tut er es in unbestimmten und undeutlichen Wendungen.

Diese mangelhafte Vorbereitung der wirklichen Zusammenhänge in der primitiven gesellschaftlichen Entwicklung ist das natürliche Produkt, einerseits der lückenhaften logischen Entwicklung des engeren Marxismus, andererseits der unvollkommenen Entwicklung der Wissenschaft von der Urgesellschaft.

Je mehr aber die Forschung auf diesem Gebiete weiter schreitet, um so klarer wird es, daß hier die engeren Marxisten gezwungen sind, ihre methodischen Lücken mehr und mehr auszufüllen. Das Bedürfnis nach einer den erweiterten Erfahrungen der engeren Marxisten selbst Rechnung tragenden Fassung des historischen Materialismus muß sich also diesen Denkern immer deutlicher aufdrängen. Finden sie sich nun nicht mit dem Dietzgenismus ab, sondern tasten sie wie die bürgerlichen Forscher ohne dialektische Logik weiter, so werden sich bei der Erweiterung des historisch-materialistischen Gesichtskreises die ursprünglichen logischen Unzulänglichkeiten immer wieder in neuen Formen zeigen, und werden solange mitgeschleppt werden, bis sich auch der hartnäckigste Engmarxist schließlich sagen muß, daß ihm etwas fehlt.

Sehen wir an einigen besonderen Beispielen, wie der Mangel an bewußter dialektischer Logik sich bei den fortgeschritteneren Arbeiten mancher engeren Marxisten bemerkbar macht, sobald es sich um das entscheidende Gewicht in den Beziehungen zwischen Natur und Gesellschaft handelt.

In der Weiterentwicklung unserer Kenntnis der menschlichen Urgeschichte hat kein engerer Marxist, selbst Engels nicht, so Entscheidendes und Weitreichendes geleistet als Heinrich Cunow. Er hat Morgans bahnbrechende Arbeit durch neuere Forschungen vervollständigt. Und er ergänzt Engels in einem der oben angeregten Hauptpunkte, welche der »Ursprung der Familie« offen gelassen hat, nämlich in der Aufdeckung der wirtschaftlichen Einflüsse, welche bei Einführung der Mutterherrschaft in die primitiven Verwandtschaftsorganisationen mitgewirkt haben.

Den bürgerlichen Ethnologen gegenüber betont er, »daß die sozialen Erscheinungen in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit von einander, in ihrer kausalen Bedingtheit durch die sozialen Lebensverhältnisse untersucht werden müssen. Diese sozialen Lebensverhältnisse sind aber selbst wieder durch die Unterhaltsgewinnung, durch die Art und Weise bestimmt, wie eine Gesellschaft ihre Existenzmittel beschafft; denn in der Überwindung der ursprünglichen Abhängigkeit von der umgebenden Natur, in dem Fortschritt der Aneignung und Bereitung ihrer Gaben, in der Schaffung neuer künstlicher Existenzbedingungen liegt alle gesellschaftliche Entwicklung« (Neue Zeit, XVI, Bd. I, Nr. 4—8, S. 106—107, Die ökonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft.)

Es handelt sich also um die Aufsuchung und Bewertung der

relativen Übergewichte in den wirklichen Zusammenhängen der gesellschaftlichen Entwicklung. Cunow wünscht, daß die bürgerlichen Ethnologen besser als bisher diesen Zusammenhängen nachgehen. Er findet, daß sie meist in den ersten Ansätzen zu einer wissenschaftlichen Ethnologie stecken geblieben sind, und daß vereinzelte Versuche, in den sozialen Einrichtungen und Rechtsbegriffen primitiver Völker wirtschaftliche Einflüsse nachzuweisen, recht wenig befriedigend ausgefallen sind. Nur Engels habe in dieser Hinsicht bessere Arbeit geleistet, »allerdings auch nur« in demjenigen Teile des »Ursprungs der Familie«, welcher die »spätere Entwicklungszeit (seit Verfall der Gentilinstitutionen)« behandelt. »Der Grund für dieses Steckenbleiben in den ersten Ansätzen liegt darin, daß fast alle solchen Untersuchungen von Wirtschaftshistorikern ausgegangen sind, welche die ethnologischen Mitteilungen über die frühesten Wirtschaftsformen nicht als rohe, kritisch zu sichtende und in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Aufeinanderfolge näher zu bestimmende Materialien ansahen, sondern sie einfach nach althergebrachten, aus dem Studium weit späterer Wirtschaftsverhältnisse gewonnenen Kriterien beurteilten. Das Resultat war, daß durch lange Zwischenräume getrennte Wirtschaftsformen, z. B. die Ackerwirtschaft der Polyneser und jene der alten Germanen und Slaven, auf bloße Ähnlichkeiten hin als gleichwertig angenommen wurden, und zweitens, daß der Einfluß der geographischen Verhältnisse, der Bodengestaltung, Witterung, Küstenbildung, Wasserverhältnisse etc. fast ganz unberücksichtigt blieb. Hinzu kam dann meist noch Unbekanntschaft mit dem neueren Stande der Ethnologie, ihren verschiedenen Richtungen, Methoden, Terminologien«, (S. 107).

Und, füge ich hinzu, wenn alle diese Dinge berücksichtigt worden wären, so hätten sich ohne Überwachung durch eine dialektische Logik doch trotzdem noch so manche Übertreibungen und Einseitigkeiten eingeschlichen, wie sie sich auch bei Engels finden.

Cunow findet denn auch bei Engels in diesem Punkte eine Ungenauigkeit, welche den Geltungsbereich des historischen Materialismus nach seiner Ansicht wesentlich einzuschränken droht.

»Daß zwischen den neueren Wirtschafts- und Familienverfassungen ein gewisser Zusammenhang besteht, wird ja vielfach zugegeben; die Abhängigkeit der heutigen und mittelalterlichen Familienform von den gleichzeitigen Wirtschaftsverhältnissen tritt teilweise so deutlich hervor, daß ein halbwegs aufmerksamer Beob-

achter sie kaum übersehen kann. Aber sobald es sich um die frühesten Familienverhältnisse, um die Familienordnungen der Urzeit handelt, wird dieser Zusammenhang völlig ignoriert. Nun sollen es plötzlich nicht mehr wirtschaftliche Ursachen, sondern Ansichten über den Anteil der Geschlechter an der Zeugung, über die Bedeutung der Mutterschaft, etc. sein, die das urwüchsige Familienleben bestimmen. Selbst Engels hat gemeint, für jene ältesten Zeiten die allgemeine Geltung der materialistischen Geschichtsauffassung wesentlich einschränken zu müssen, indem er in seiner Vorrede zur obengenannten Schrift neben die »Lebensmittelproduktion« als gleichberechtigtes bestimmendes Moment des sozialen Lebens ‚die Erzeugung von Menschen, die Fortpflanzung der Gattung' setzt und diese dann mit der Familienorganisation identifiziert. Er erkennt sogar für die Gesellschaftsordnung der Urzeit den Familienbanden eine weit größere Bedeutung zu, als dem Nahrungserwerb. Erst mit dem Verfall der Gentilverfassung wird, wie er sagt, ‚die Familienordnung ganz von der Eigentumsordnung beherrscht'.« (S. 107—108.)

Cunow hat also gleich mir den Eindruck empfangen, daß Engels die biologische Funktion der Fortpflanzung mit der Familienordnung identifiziert, untersucht aber nun nicht, ob dieser Eindruck im Zusammenhang auch bestätigt wird. Wir haben schon gesehen, daß in der Tat zwei Gedankenlinien sich bei Engels kreuzen, und daß nur die eine, auf die Familienordnung bezügliche, ausgearbeitet worden ist, nicht aber die andere, den Einfluß biologischer Elemente auf die Familienordnung und die Wirtschaft berührende. Auf jeden Fall ist dieser Teil der Ausführungen von Engels keine Einschränkung, sondern eine Erweiterung des Gesichtskreises des historischen Materialismus. Auch das Zugeständnis, daß in der Urgesellschaft die Geschlechtsbande größeren Einfluß in der wirtschaftlichen Arbeitsteilung hatten als Eigentumsverhältnisse, ist keine Einschränkung der allgemeinen Geltung des historischen Materialismus, sondern nur eine den wirklichen Zusammenhängen zwischen Wirtschaft und Familienordnung gerechter werdende Bewertung des gegenseitigen Gewichtes. Damit ist indessen die Hauptposition des historischen Materialismus, daß die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse die reale Basis der menschlichen Gesellschaftsentwicklung bildet, in keiner Weise eingeschränkt.

Diese erweiterte Einsicht von Engels ist nur eine Beseitigung

der anfänglichen beschränkten Auffassung des historischen Materialismus, daß unter allen Umständen die rein gesellschaftlichen Produktivkräfte in den Veränderungen der Produktionsweise und Eigentumsverhältnisse das entscheidende Element sind, und es wäre sehr zu wünschen, daß diese erweiterte Einsicht von Engels bei den neueren engeren Marxisten entschiedener Platz gegriffen hätte.

Aber Cunow wendet sich nun gerade gegen diese zweite Hälfte der geläuterten Einsicht seines Altmeisters und sucht nachzuweisen, daß auch die Mutterherrschaft auf Veränderungen in den Produktionsweisen und Eigentumsverhältnissen zurückzuführen ist, nicht aber auf »natürliche« Abstammungsverhältnisse. Sein Beweismaterial ist zu diesem Zwecke aus allen Teilen der neueren geschichtlichen Entwicklung zusammengetragen. Australier, Botokuden, Weddas, Buschmänner, Andamanenbewohner, Kalifornische Indianer, überhaupt verschiedene Indianer der pazifischen Küste Nordamerikas, Eingeborene von Kamtschatka, Neu-Britannier, Melanesier und Bewohner der Südseeinseln allgemein, Neuseeländer, alle liefern sie unserem wohlunterrichteten Genossen Material zu seiner Hauptthese, welche er schließlich durch dieses Material für bewiesen erachtet und in die Worte zusammenfaßt: »Auch das sogenannte Mutterrecht ist kein sich aus den anfänglichen Geschlechtsverhältnissen von selbst ergebendes ‚natürliches' Recht; es ist ebensogut ein historisch entstehendes und vergehendes Recht, wie alle anderen Rechte auch, die im Laufe der Zeit als ‚natürliche Rechte' proklamiert worden sind: der Ausdruck einer bestimmten wirtschaftlichen Entwicklungsstufe. Selbst die Abstammungsfolge in weiblicher Linie suchen wir auf der untersten Stufe vergebens, und tritt sie später hervor, so dient sie nur zur Verhinderung konsanguiner Ehen zwischen mutterseitigen Verwandten; irgend welche Vorrechte der Mutter bringt sie anfangs nicht mit sich, im Gegenteil, auf den niedrigsten Kulturstufen herrscht überall der Mann; das Recht des Stärkeren ist das stärkere Recht. Erst allmählich entstehen im Gange der wirtschaftlichen Entwicklung, durch wirtschaftliche Faktoren bedingt, alle jene ehelichen und mundschaftlichen Rechte der Frau, welche so oft (ohne nähere Unterscheidung unter dem Begriff des ‚Mutterrechts' zusammengefaßt) als Folge ursprünglicher Promiskuität oder gar eines angeblich ‚natürlichen Schutzverhältnisses' zwischen Mutter und Kind an den Anfang aller gesellschaftlichen Entwicklung gesetzt werden ... Auch für die Urzeit gilt das Gesetz, daß die sozialen Einrichtungen durch die Produktionsentwicklung

bestimmt werden; allerdings darf diese Entwicklung nicht als ein überall genau gleichartig verlaufender selbsttätiger Prozeß aufgefaßt werden; weit mehr noch als die späteren sind die früheren Wirtschaftsformen von der lokalen Naturumgebung abhängig.« (S. 241—242.)

Zunächst ist klar, daß der Grundauffassung des historischen Materialismus gar kein Abbruch geschieht, wenn nachgewiesen wird, daß in der primitiven Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern bei der Beschaffung der Lebensbedürfnisse erst der Mann die herrschende Stellung in der Blutsverwandtschaftsgruppe hatte. Deshalb bleibt doch wahr, was Engels sagt, nämlich daß Geschlechtsbande die Gesellschaftsform mehr bestimmten, als Produktions- und Eigentumsverhältnisse. Ob der Mann oder die Frau die herrschende Stellung in der Gruppe und in der Abstammungsfolge einnahm, ändert nichts an der Tatsache, daß in der primitiven Gesellschaft die Blutsverwandtschaft und nicht das Privateigentum an Produktionsmitteln oder die Arbeitsteilung zwischen den beiden Geschlechtern die Form der Gesellschaft bestimmte. Cunow weist zwar nach, daß schon bei den niedrigsten bekannten Menschenstämmen große Unterschiede des Besitzes existieren, und daß oft der junge Mann, welcher kein großes Vermögen hat, in das Haus seiner jungen und reicheren Frau zieht, um seine Arbeitskraft mit der ihrigen und ihrem Vermögen in ihrer Familie zu vereinigen. Aber erstens beweist Cunows Darstellung selbst, daß nur ausnahmsweise solche reicheren Familien unter der Masse der ärmeren Stammesgenossen auftreten, und in der Geschichte soll doch die Regel, und nicht die Ausnahme, als Typus für die Beurteilung der großen Entwicklungstendenzen gelten. Zweitens sind sämtliche Beweismaterialien Cunows aus Stämmen genommen, die innerhalb der historischen Zeit, nicht aber in der Urzeit gelebt haben, und es heißt in der Tat die unlogischen Verfahrungsweisen der bürgerlichen Ethnologen fortsetzen, wollen wir aus diesem Material ohne weiteres schließen, daß auch in der wirklichen Urgesellschaft, vor ein-, zwei-, drei-, vier- oder fünfhunderttausend Jahren, dieselbe Entwicklung stattgefunden hat. Sämtliche von Cunow angeführten Stämme sind doch entweder von höherstehenden Völkern umgeben, in denen die Eigentumsverhältnisse schon scharf ausgeprägt sind, oder sind wenigsten seit Jahrhunderten mit solchen Völkern mehr oder weniger in Verbindung gewesen. Über die wirkliche Urgesellschaft wissen wir damit noch lange nichts bestimmtes. Wir

können aber auch ruhig zugeben, daß die Mutterfolge und ihre rechtlichen Begleiterscheinungen für die Frau nicht nur aus Gründen der Zuchtfolge, sondern auch aus wirtschaftlichen Rücksichten entstanden sind, ohne deshalb die Ansicht aufzugeben, daß Geschlechtsbande in der Urgesellschaft in größerem Maße bestimmend auf die gesellschaftliche Form und Entwicklung einwirkten als Eigentumsverhältnisse. Nicht nur »lokale Naturumgebung«, wie Cunow in Übereinstimmung mit Engels zugibt, sondern auch lokale Geschlechtsbande, haben in den bekannten primitiven Gesellschaften wie in der wirklichen Urgesellschaft oft und lange die Hauptrolle gespielt und die Form der wirtschaftlichen Arbeitsteilung wie die übrigen gesellschaftlichen Einrichtungen bestimmt. Soweit verdient die Erweiterung der ursprünglichen Auffassung des historischen Materialismus durch Engels alle Anerkennung im modernen Marxismus, und die prächtigen Untersuchungen Cunows haben diese Erweiterung nicht rückgängig gemacht, sondern vielmehr ihre Berechtigung bekräftigt.

Cunow gibt denn auch selbst zu, daß die Mutterherrschaft nicht nur aus wirtschaftlichen Rücksichten entstanden sein kann, sondern auch, um Inzucht zu verhüten. Er muß demnach doch der Ansicht sein, daß die Vaterfolge sich in dieser Hinsicht bei den primitiven Völkern als unzuverlässig bewährt hat. Sicherlich mußte es den Urvölkern sehr bald klar werden, daß ein als Geschlechtsverband auftretender Gesellschaftsverein nur dann dieser Bezeichnung wirklich entsprach, wenn wenigstens die mütterliche Linie durch denselben hindurch verfolgt werden konnte. Der Vater konnte in einem Zustande der Promiskuität nie mit Sicherheit festgestellt werden, und wenn die Mütter ebenfalls nie aus einer bekannten Verwandtschaft herstammten, sondern wahllos hergenommen wurden, wie sie sich gerade fanden, dann konnte von einem Geschlechtsverbande nicht gut die Rede sein. Erst wenn eine bestimmte Reihe von Müttern und ihre Nachkommen zu einer Gemeinschaft zusammengefaßt und bekannt wurden, war ein Geschlechtsverband als gesellschaftliche Grundlage möglich.

Wir wollen also sowohl Cunows wie Engels' Untersuchungen mit dialektischem Salze genießen und nicht aus dem Material unseres ethnologischen Spezialisten wieder auf eine einseitige Geltung des rein wirtschaftlichen Übergewichtes in der gesellschaftlichen Entwicklung schließen, welche Engels schon hatte fallen lassen. Und wir wollen in der geklärten Stellung von Engels

nicht eine wesentliche Einschränkung des historischen Materialismus sehen, wie Cunow, sondern eine weise Erweiterung, welche eine dialektische Wertung der wirklichen Zusammenhänge möglich macht.

Denn auch bei Cunow findet sich noch immer die Tendenz, trotz aller dialektischen Einsicht das technisch-wirtschaftliche Element und Eigentumsverhältnis übermäßig zu betonen, und das Naturelement als Nebensache in der gesellschaftlichen Entwicklung zu behandeln.

Zwar können wir ihm nur zustimmen, wenn er sagt (mit Bezug auf die Einführung des biologischen Elementes bei Engels in einer unklaren Identifizierung mit der Familienform): »Die Gleichsetzung der Lebensmittel- mit der Menschenproduktion ist eine rein formale, die sich lediglich auf Wortähnlichkeit der beiden Ausdrücke gründet. Eine Entwicklung der Menschenerzeugung, die der Entwicklung der Lebensmittelproduktion entspricht, gibt es nicht. Während sich im Laufe der letzteren nicht nur die Produktionsmittel und der Produktionsprozeß, sondern auch die Produkte selbst immer wieder geändert haben, vollzieht sich die Fortpflanzung der Menschengattung — — — die Zeugung, Empfängnis, Fötalbildung, etc. — — — noch heute nach denselben uralten Gesetzen.« (S. 108.)

Aber doch können wir nicht mit ihm gehen, wenn er dem biologischen Element und den Familienformen nun eine ganz untergeordnete Stellung neben dem wirtschaftlichen zuweist, indem er fortfährt: »Was sich geändert hat, ist nicht die Erzeugung, sondern das gesellige Zusammenleben der Geschlechter, die Art der Heiratsschließung, die rechtliche Stellung der Ehegatten zu einander, die Erziehung der Kinder, kurz die Familienordnung; und deren Entwicklung geht nicht selbständig neben der wirtschaftlichen einher, sie ist von ihr abhängig.«

Denn wir finden, daß die beiden sich kreuzenden Gedankenlinien, in der Darstellung von Engels, in der Tat auf ein dialektisches Problem hinweisen, welches der engere Marxismus vernachlässigt hat. Sicherlich hat auch die Nahrung, ebenso wie die natürliche Auslese der Neugeborenen und die geschlechtliche Auslese in der primitiven Promiskuität, eine entscheidende Rolle in der Entwicklung der Urgesellschaften und ihrer Geschlechtsbande gehabt, und zwar eine anfänglich weit tiefer in die Entwicklung der Rassen wie ihrer Familien- und Gesellschaftsformen eingreifende Rolle als

die primitive Arbeitsteilung zwischen den beiden Geschlechtern, welche sich trotz aller Wandlungen in der rechtlichen Stellung der beiden Geschlechter nicht wesentlich geändert, sondern bis weit in die Periode der Barbarei hinein erhalten hat, und noch heute bei den primitiven Stämmen zu finden ist. Die »wirtschaftliche« Grundlage der Urgesellschaft ist eben die Natur und auf einer gewissen Stufe kommt das Geschlechtsband dazu. Sicherlich hat die natürliche Auslese unter der nach Cunows Ansicht überall der Mutterherrschaft vorangehenden primitiven Vaterfolge Jahrtausende hindurch die Entwicklung des Menschengeschlechtes »unbewußt« bestimmt, und erst allmählich hat sich die verderbliche Einwirkung der unter der primitiven Vaterfolge unvermeidlichen Inzucht dem Bewußtsein der Menschen eingeprägt und ihnen eine »bewußte« geschlechtliche Auslese nahegelegt. Dabei hat die ‚wirtschaftliche' Arbeitsteilung sicherlich keine entscheidende Rolle gespielt. Erst viel später haben sich wirtschaftliche Rücksichten über die biologischen emporgeschwungen, wie Engels sagt, und haben mit der Vaterfolge wieder die weisen Regeln und die Sicherheit der geschlechtlichen Auslese unter der Mutterherrschaft zugunsten der Vererbung von Eigentum über den Haufen geworfen.

Über die wirklichen Familienverhältnisse der Urgesellschaft wissen wir heute noch immer nichts bestimmtes, sondern können nur auf Grund des bekannten paläontologischen Materials, welches weit über das ethnologische hinausreicht, ein Bild der Urmenschen und ihrer allgemeinen Lebensweise herstellen. Wenn wir die Schädelbildung, die Zahnformation, das geographische Milieu, die Waffen und Geräte der betreffenden Urmenschen kennen, dann wissen wir auch, wie sie sich ernährt haben. Aber über die Form ihrer Gesellschaften, über die Form ihrer Familien, wissen wir nichts bestimmtes. China, Indien, Babylon, Ägypten, Peru, Mexiko, geben uns über die wirkliche Urgesellschaft ebensowenig Aufschluß wie die primitiven Stämme der bekannten Geschichtsperioden. Wollen wir uns über die Abstammungsverhältnisse jener wirklichen Urmenschen ein annähernd richtiges Bild machen, so müssen wir uns auf paläontologisches Material mehr verlassen als auf ethnologisches, also auf die Biologie mehr als auf die Wirtschaft.[1])

[1]) Als Genosse Julian Borchardt im »Vorwärts« vom 26. April 1908 mein »Marxian Economics« besprach, meinte er, ich hätte den schlimmsten Fehler begangen, den ein Historiker überhaupt begehen könnte, indem ich im Kapitel III,

Je weiter rückwärts wir die geschichtliche Entwicklung der Menschen verfolgen, umsomehr nähert sich der Mensch biologisch und gesellschaftlich dem Tier. Umsomehr muß sich also der historische Materialist für seine Forschung und Darstellung auf den Darwinismus stützen. Wer auch in den Übergangsstadien vom Affen zum Menschen schon den Hauptnachdruck auf die Arbeit und die Produktionsmethoden legen und den biologischen Elementen auch dort schon eine Nebenstellung anweisen will, der gerät in die Brüche. Und dasselbe trifft zu auf die frühesten Menschengesellschaften.

Hier muß überall die relative Wertung biologischer und speziell wirtschaftlicher Elemente in der Entwicklung des menschlichen Organismus und der menschlichen Gesellschaft dialektisch betrieben werden. Und ist dies einmal für die Urzeit geschehen, dann sieht man auch in der modernen Zeit so manche Vorgänge mit anderen Augen als mit engmarxistischen an.

Engels schreibt in seinem nachgelassenen Artikel über den Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen (Neue Zeit, XIV, Bd. II, Nr. 44), der Hand und deren Arbeit in echt engmarxistisch-

---

»Animal and Human Societies«, nicht nur das Aussehen, sondern auch die Lebensweise der primitivsten Urmenschen habe schildern wollen. Er riet mir, die »Affenkapitel« bei der nächsten Auflage des Buches auszumerzen, und dafür die Kapitel über die Grundrente und die Entwicklungstendenzen des modernen Kapitalismus besser auszuarbeiten. Diese »Affenkapitel« gehören nach Borchardts Ansicht nicht in eine Darstellung der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschen nach der Marxschen Methode hinein; denn nirgends in den drei Bänden von Marx steht ein Wort über Menschenaffen und Affenmenschen.« Nun, was den Vorwurf gegen meine historische Methode betrifft, so will ich Borchardt nur sagen, daß ein konsequenter Dialektiker eben wissen muß, wo dem historischen Materialismus bei Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit der Atem ausgeht und der Darwinismus bei Feststellung der »Lebensweise« der Urmenschen kräftiger eingreifen muß, um den historischen Materialismus zu ergänzen. Die wissenschaftliche Methode muß bei beiden die gleiche sein. Und was die Berechtigung der »Affenkapitel« in einer Darstellung der menschlichen Ökonomie nach Marx betrifft, so hat uns zwar nicht Marx, wohl aber Engels einen Artikel hinterlassen »Über den Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen«, in welchem der Zusammenhang zwischen Lebensweise und Organismus in engmarxistischer Weise dargestellt ist, wie ich in diesem Kapitel näher zeige. Für Borchardt existiert offenbar das ganze pälaontologische Beweismaterial über diese Periode nicht, und wer sich damit beschäftigt, »macht« nicht wissenschaftlich kontrollierbare Aussagen, sondern »spekuliert« und geht »unhistorisch« vor. Als aber diese »Affenkapitel« in »Dialektisches« erschienen, hob sie Genosse Friedrich Adler, der doch auch etwas von Naturwissenschaft versteht, als Muster populärer Darstellung besonders hervor.

einseitiger Weise den größten Einfluß an der Menschwerdung des Tieres zu. Er meint: »Wohl zunächst durch ihre Lebensweise veranlaßt, die beim Klettern den Händen andere Geschäfte zuweist als den Füßen, fingen diese Affen an, auf ebener Erde sich der Beihilfe der Hände beim Gehen zu entwöhnen und einen mehr und mehr aufrechten Gang anzunehmen. Damit war der entscheidende Schritt getan für den Übergang vom Affen zum Menschen.« (S. 546.)

»Wohl« und »Zunächst« sind die rhetorischen Brücken, auf welchen Engels sich den Rückzug frei hält. Im übrigen aber geht er in seinem ganzen Artikel so vor, als hätte er nicht so zweifelhafte Ausgangspunkte als diese Redehäkchen.

Wer erklären will, warum diese oder jene Tierart einen besonderen phylogenetischen Fortschritt macht, der muß so vorgehen, wie Marx im »Kapital« bei seiner Erklärung der Wertbestimmung durch »Nachfrage und Angebot«, wobei er die Frage stellte: Und wenn sich Nachfrage und Angebot decken, was bestimmt dann den Wert?

So hier bei der Menschwerdung des Affen. Wenn die besondere Verrichtung der Hand beim Klettern, also die »Arbeit« eines äußerlichen Körperorgans, den »entscheidenden Schritt für den Übergang vom Affen zum Menschen« vorschrieb, warum taten dann andere Affen, wie der Orang, der Gibon, der Gorilla, der Schimpanse oder ihre tertiären Vorfahren, bei denen die Hand dieselbe Rolle spielt, nicht diesen entscheidenden Schritt? Alle Menschenaffen leben noch heute unter denselben allgemeinen Lebensbedingungen, welche sie auch in der Tertiärzeit hatten. Alle benutzten ihre Hände in derselben Weise. Warum soll also bei einer bestimmten Art dieser Affen die Hand den ersten Anstoß zur Menschwerdung gegeben haben?

Ferner: Wir wissen heute, daß ein somatischer Charakter wie die Hand sich nicht eher vererben kann, bis er genetisch wird. Wie kommt es also, daß sich die Affenhand bei einer Art von Menschenaffen zur Menschenhand ausgewachsen hat, nicht aber bei den anderen, bei denen diese Hand dieselben besonderen Verrichtungen beim Klettern versah wie bei dem Menschwerdenden? Mit der bloßen Verrichtung dieses somatischen Charakters kann der entscheidende Schritt zur Menschwerdung nicht erklärt werden, so unangenehm diese Tatsache auch für die Lieblingsansichten der engeren Marxisten sein mag. Selbst die bürgerlichen Neulamark-

kianer sind in dieser Beziehung dialektischer geworden als es Engels hier in seiner Anlehnung an den Lamarckschen Nutz- und Zweckbegriff ist.

Wer das Verhältnis in der phylogenetischen Entwicklung zwischen Hand und Gehirn, Naturarbeit, Handarbeit und Kopfarbeit untersuchen will, um den geschichtlichen Wert dieser Merkmale für den organischen und gesellschaftlichen Fortgang der menschlichen Rasse festzustellen, der darf nicht erst beim Menschenaffen anfangen, Wer dort anfängt, ist nicht imstande, zufriedenstellende Antworten auf die Fragen zu geben: Woher kommt die bessere körperliche Proportion des menschwerdenden Affen im Vergleich mit seinen unter denselben Verhältnissen lebenden Stammesverwandten? Aus der natürlichen Umgebung? Sie ist bei allen dieselbe. Aus dem Gebrauch und Nichtgebrauch gewisser Körperteile? Auch darin besteht im Durchschnitt kein Unterschied. Aus dem Klima? Zur Zeit, in welcher der Übergang vom Affen zum Menschen stattfand, war das Klima gleichmäßig über der ganzen Erdoberfläche. Aus der Nahrung? Sie war in der Mehrzahl, in der Regel, dieselbe bei allen Menschenaffen und Affenmenschen. Aus der Wohn- und Lebensweise? Auch der menschgewordene Affe lebte noch Jahrtausende nach seiner Menschwerdung auf Bäumen, wie seine Stammesverwandten. Kurz und gut, die »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse«, oder die allgemeinen Grundbedingungen des materiellen Lebens, so unerläßlich sie zu einer dialektischen Erklärung dieses Problems sind, reichen doch nicht zur völligen Aufklärung des an dieser Stelle entscheidenden Elementes aus.

Hier kann nur die ganze phylogenetische Entwicklungsreihe das Rätsel lösen. In dieser Entwicklungsreihe tritt zuerst auf niedrigen Stufen der tierischen Entwicklung die Ausbildung von Eiweiß zu einem Nervensystem und die Weiterentwicklung des Nervenplasmas zum Rückenmark auf. Dieses wird bei gewissen niederen Fischen zum Gehirn erweitert. Nachdem das Gehirn bei Fischen einen bestimmten Grad der Fortbildung im Verhältnis zum Gesamtnervensystem erreicht hat, tritt ein Vierglieder-System mit Fingern auf. Amphioxus hat zwar schon ein Nervensystem, aber noch kein Gehirn und keine Glieder. Das Neunauge hat ein Nervensystem und die Anfänge eines Gehirns, aber noch kein Gliedersystem und noch weniger ein Fingersystem. Die Haifische und Lungenfische haben schon sämtliche Merkmale, durch welche

sich der Mensch als Wirbeltier von den Wirbellosen unterscheidet. Bei Fröschen und Eidechsen sind Hand und Fuß schon in richtige Zehen ausgebildet. Beim Übergang zu Vögeln und Säugetieren passen sich diese Glieder verschiedenen Umständen an. Bei manchen der niedrigsten Affenarten erhält die Vorderhand schon die nach dem Menschen hinführende Form. Beim Menschen treten von Anfang an drei Hauptmerkmale auf, die den Fortschritt über den Affen hinaus kennzeichnen: Ein stärker organisiertes Gehirn, eine bessere Ausbildung der Vorderhände, und eine Ausbildung der Oberschenkelknochen, welche einen aufrechten Gang zur Gewohnheit macht. Alle diese Dinge treten zusammen auf. Soweit das naturwissenschaftliche Material heute reicht, wissen wir, daß schon die Menschen der »Trinil«-Klasse, welche noch vor der großen Eiszeit lebten, einen aufrechten Gang hatten. Über ihre Arme und Hände wissen wir zurzeit, wo ich diese Zeilen schreibe, noch nichts genaues. Aber ihre Schädeldecken haben wir, und diese beweisen, daß bei den Trinilmenschen das Gehirn an Umfang und Inhalt ungefähr zwischen einem Gorilla und einem Australneger der niedrigsten lebenden Art stand. Nach dem Darwinschen Gesetz der Korrelation der Merkmale deutet dies auf eine entsprechende Mittelstellung in der Länge und Ausbildung der Arme nach einem modernen menschlichen Typus hin.

Beim Übergang vom Affen zum Menschen muß also das Spiel der inneren organischen Auslese die entscheidende Erklärung liefern, nicht aber, wie Engels möchte, der Gebrauch eines so sekundären und weitverbreiteten Merkmals als der Hand. Wie sich unter den Jungen derselben Eltern stets Verschiedenheiten zeigen, entweder in der Ausbildung innerer oder derjenigen äußerer Merkmale, wie Kraft, Gesundheit, Größe, Farbe bei den Jungen derselben Mutter und desselben Vaters unter denselben geographischen Bedingungen und denselben Ernährungsverhältnissen doch verschieden sind, so wird sich auch unter den nacheinander geborenen Kindern derselben Affenmutter, und den gleichzeitig geborenen Kindern verschiedener Affenmütter, hier und da ein Exemplar gefunden haben, in welchem die Proportion zwischen Gehirn und Gliedmaßen einen Vorzug vor den anderen hatte. Die geschlechtliche Auslese konnte dann »sprungweise«, durch Mutation, aus solchen Variationen eine neue Art, den Menschen hervorbringen. Mendels Schichtungstheorie würde die Möglichkeiten einer solchen Auslese sehr klar machen.

Die Anlage zum klaren Denken, zur verfeinerten Hand, zum aufrechten Gang, kann also sehr wohl schon während des Baumlebens entwickelt worden sein, und die »Arbeit« der Hand hat »wohl zunächst« nicht den entscheidenden Anstoß dazu gegeben. Eine solche organische Entwicklung war »wohl« vielmehr zunächst eine Ausnahme, eine Frucht innerer plasmatischer Variation, und wenn auch der Gebrauch äußerer somatischer Charaktere dabei mitgespielt hat, so muß doch nach allen Regeln biologischer Entwicklung der plasmatische Vorgang der entscheidende gewesen sein.

Diese Erklärung löst auch das Mysterium, warum andere Affen diese Entwicklung nicht mitmachten, und warum die Menschen noch lange auf den Bäumen weiterlebten, obgleich sie schon organisch für das Leben auf ebener Erde vorbereitet waren.

Gleichzeitig bewahrt uns dieser Zusammenhang vor der verzerrten und einseitigen engmarxistischen Manier, den historischen Materialismus als Gesellschaftswissenschaft auf einen Vorgang anzuwenden, der noch vorwiegend in den Bereich der biologischen Entwicklung hineingehört. Denn wenn wir wissen, daß die organische Auslese von vornherein im Affenhirn eine äeonenlange Entwicklung weiter fortführte, und daß die innere Veränderung von entsprechenden äußeren Veränderungen begleitet war, dann ist es klar, daß das Menschengehirn nicht erst auf die »Arbeit« der Affenhand zu warten brauchte, um das Affengehirn zu überflügeln, und daß vielmehr die Menschenhand zusammen mit dem Menschenhirn aus der organischen Auslese hervorging. Damit leugne ich natürlich keineswegs, daß nun dies verfeinerte Gehirn und diese geschicktere Hand einen größeren Bewegungskreis bekamen, und daß die ausgedehntere Beschäftigung der Hand nun ihrerseits dem Gehirn mehr Gedankenmaterial, also mehr Arbeit, mehr Blutverbrauch, größere Entwicklung in der Grundrichtung der phylogenetischen Tendenz, und einen größeren historischen Wirkungskreis erschloß. Ich leugne nur, daß die »Ökonomie« eine so hervorragende Rolle bei der Menschwerdung spielte, als Engels meint, und daß die Urgesellschaft schon von Anfang an so stark unter die Herrschaft der Wirtschaft fiel, als Cunow aus seinen Untersuchungen modernerer Geschlechtsverbände beweisen will. Und dabei will ich ihm sehr gern zugeben, daß ich doch seine Ansicht von den ökonomischen Grundlagen des Mutterrechts im allgemeinen für stichhaltig ansehe. Er sollte aber auch die andere Seite des dialektischen Verhältnisses zu ihrem Rechte

kommen lassen und zugeben, daß die biologische Entwicklung um so stärker und entscheidender auf die wirtschaftlichen Verhältnisse wirkt, je weiter wir nach der Urzeit zurückgehen, und er sollte bei seiner hervorragenden dialektischen Begabung uns dabei helfen, seinen engeren marxistischen Genossen die Tatsache mehr zu Gemüt zu führen, daß auch die späteren Wirtschaftsformen noch oft weit mehr von »lokalen Naturbedingungen« abhängig sind und in entscheidender Weise in ihrer Entwicklung von solchen Bedingungen beeinflußt werden, als sich die engere marxistische Schulweisheit träumen läßt. Daß es sich dabei für uns Dietzgenianer nicht etwa darum handelt, nach der Manier von Auguste Comte die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung aus der Biologie abzuleiten, noch nach dem Vorbilde Woltmanns eine »biologische« Synthese zwischen Marxismus und Darwinismus herzustellen, sondern um eine dialektische Wertung der Beziehungen zwischen biologischen oder allgemein natürlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen, habe ich bereits in »Dialektisches« betont, und wiederhole es hier vorsichtshalber noch einmal.

Die nebensächliche und burschikose Behandlung, welche die Naturentwicklung von den engeren Marxisten erfährt, führt oft zu den drolligsten logischen Resultaten. So vertritt Plechanow z. B. die Ansicht, daß die Geschichte der Gattung Spuren in der Struktur der Keime zurücklassen k a n n. Nun möchte ich Plechanow um die Angabe irgend eines »Keimes« bitten, in dessen Struktur die Entwicklung der Gattung k e i n e Spuren hat zurücklassen m ü s s e n.

Bei Kautsky zeigt sich die Geringschätzung der Rolle von Naturveränderungen in der menschlichen Geschichte nicht ganz so roh, wie hier bei Plechanow, aber sie ist auch bei ihm vorhanden und führt zu Behauptungen, welche den wirklichen Zusammenhängen durchaus nicht so gerecht werden, wie es sich für eine angeblich so exakte Wissenschaft als den engeren Marxismus schicken würde.

Lassen wir die Urgeschichte der Menschheit und die Zukunftsgeschichte nach Abschaffung der Klassenherrschaft ganz außer Betracht, so frägt es sich doch immer noch, ob innerhalb der Klassengeschichte nicht auch biologisch-organische, oder tellurisch-geographische, oder andere außergesellschaftliche Elemente zeitweise entscheidend in die gesellschaftliche Entwicklung eingegriffen haben. Nach der offiziellen engmarxistischen Vertretung

des historischen Materialismus sind alle solchen Elemente als relativ konstant zu vernachlässigen und nur die Veränderungen in den Produktionsweisen als in letzter Instanz entscheidende Triebkräfte der historischen Entwicklung anzusehen. Diesen Standpunkt vertritt Kautsky auch in der früher zitierten Diskussion mit Bax. Dort frägt er Bax z. B., ob sich seit dem Altertum der menschliche Organismus, die Natur oder die ökonomischen Bedingungen Griechenlands geändert haben. Bax weicht dieser Frage aus und zählt eine ganze Anzahl von Faktoren auf, welche Kautsky nach seiner Ansicht willkürlich aus der Betrachtung ausgeschieden hat, wie Mischung mit Goten, Slaven, Normannen, Cataloniern, Venetianern, Türken, das »Altern« der antiken griechischen Nation, die »ganze konkrete historische Entwicklung geistig, politisch und ethnisch sowohl als ökonomisch, die zwischen Altertum und Neuzeit sich abgespielt hat«. (Neue Zeit XV, Bd. I, Nr. 9, S. 261.)

Auf diese ausweichenden Ausstellungen von Bax, welche größtenteils auf den engeren Marxismus nicht zutreffen, brauche ich hier nicht einzugehen. Wohl aber interessiert uns die richtige Antwort auf die obige Frage Kautskys. Er selbst beantwortet sie folgendermaßen: »Ich erkläre, der erstere hat sich nicht geändert, sein Denkvermögen ist dasselbe, wie in Griechenland; die Denkfähigkeit eines Aristoteles ist wohl kaum zu übertreffen, ebensowenig das künstlerische Vermögen der Antike. Auch die Natur hat sich nicht geändert. Über Griechenland lacht heute derselbe blaue Himmel, wie zur Zeit des Perikles. Aber die Gesellschaft hat sich geändert, d. h. in letzter Linie die ökonomischen Bedingungen. Diese sind der variable Faktor der menschlichen Entwicklung.« (S. 262.)

Die Streitfrage drehte sich um den geistigen Niedergang Griechenlands, welcher im vierten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung begann. »Will ich also die Wurzel desselben aufdecken, dann darf ich ich diese nicht in Erscheinungen suchen, die erst später eingetreten sind, sondern nur in Erscheinungen, die bereits im vierten Jahrhundert wirksam waren. Will ich aber begreifen lernen, warum Griechenland in späteren Jahrhunderten keine Aristoteles und Perikles mehr produzierte, dann muß ich zuerst wissen, woran es lag, daß Griechenland einmal Aristoteles und Perikles hervorgebracht. Ich muß also auch die dem Niedergang vorhergehende Periode der Blüte betrachten. Diese ist auf einige wenige Menschenalter, auf ein Jahrhundert beschränkt.« (S. 264.) Und nun

folgt die übliche historisch-materialistische Darlegung, daß Aufschwung und Niedergang in der geistigen Entwicklung des antiken Griechenlands mit wirtschaftlichen Umwälzungen zusammenfallen, welche in letzter Instanz als die treibenden Ursachen dieser Vorgänge zu betrachten sind.

Darüber brauche ich nun allerdings mit Kautsky nicht zu streiten. Das Denkvermögen der modernen Griechen ist durchschnittlich ebensogut wie das der antiken, und umgekehrt, und wenn sich keine großen Denker, Dichter, Künstler heute als nationale geistige Führer so hoch über dem Durchschnitt erheben wie in antiken Zeiten, so liegt es daran, daß Griechenland heute in wirtschaftlicher und politischer Beziehung nicht so tonangebend ist, wie es in alten Zeiten war. Seine Denker, Dichter und Künstler verkümmern entweder auf dem heimatlichen Boden, oder machen sich bei reicheren und mächtigeren Nationen einen Namen.

Aber Kautsky irrt sich sehr, wenn er meint, die Natur habe sich seit den Zeiten des antiken Griechenlands nicht geändert. Wieweit diese Veränderungen der Natur mit dem sogenannten geistigen Niedergang des antiken Griechenlands zu tun haben, will ich allerdings hier nicht untersuchen, aus dem einfachen Grunde, weil diese Naturveränderungen ebenfalls auf antike ökonomische Ursachen zurückzuführen sind und in diesen ihre Erklärungen mitfinden. Ich wende mich hier hauptsächlich gegen die Manier, diese Naturveränderungen einfach ganz zu leugnen und selbst im Vergleich mit modernen gesellschaftlichen und Naturverhältnissen für konstant zu erklären. Das ist nicht einmal eine engmarxistische Anerkennung der Wechselwirkung zwischen Natur und Gesellschaft, geschweige denn eine dialektische Würdigung der relativen Wichtigkeit dieser beiden Seiten der »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse«. Die Naturseite ist »wohl« bei bestimmten historischen Ereignissen, namentlich in modernen Zeiten, mehr als einmal entscheidend gewesen für die Klassengeschichte wie für die weltgeschichtliche Rolle Griechenlands, und ist sicherlich nicht ohne entscheidenden Einfluß auf die physiologische und psychologische Entwicklung der modernen Bewohner des Landes geblieben. Hat diese Naturveränderung auch in der Spezialfrage, welche Kautsky mit Bax bespricht, keine entscheidende Rolle gespielt, so bleibt doch die Untersuchung dieses Natureinflusses auf die gesellschaftliche Entwicklung des modernen Griechenland und der Balkanstaaten

überhaupt, eine dialektisch wichtige Frage, die keineswegs so obenhin beantwortet werden kann, wie Kautsky es tut.

»Derselbe blaue Himmel«, der zur Zeit des Perikles über Griechenland lachte, beglückt keineswegs die modernen Griechen, wie Kautsky meint. Der Himmel ist ja doch für uns, wie auch für Kautsky, die den Erdball umgebende Lufthülle mit ihren meteorologischen, durch tellurische und kosmische Vorgänge bestimmten Veränderungen. Und wenigstens die tellurischen Bestimmungselemente der Meteorologie Griechenlands haben sich wesentlich seit antiken Zeiten verändert. Und mit ihnen hat sich auch vieles in der Lebens- und Wirtschaftsweise der modernen Griechen geändert.

Zu den Zeiten des Aristoteles und Perikles war die Balkanhalbinsel, das Küstenland Kleinasiens, das Inselreich der umgebenden Meere, dicht bewaldet. Albanien, heute das »weiße Land«, war ein Urwald. Istrien, heute das Land des Karst, war Hochwald mit einem mächtigen Eichenbestand. Wo die blühenden Gärten und Rosenhaine Joniens sich zur Zeit des Aristoteles ausdehnten und jenem Erdstrich den Titel des europäischen Paradieses verliehen, breitet sich heute eine steinige und halbverdorrte Landschaft aus. Die persischen, griechischen, römischen und hunnischen Raubzüge, die verwüstende Habgier römischer, byzantinischer und venetianischer Politiker und Händler, beraubten jene Gegenden ihres Waldschmucks. Die Ziegen asiatischer und osteuropäischer Hirtenvölker fraßen die Sträucher kahl, welche das lockere Erdreich an den Hügelabhängen festhielten, mit ihrem Laube den Boden düngten, Gräsern, Moosen, Regenwürmern, Schutz boten, und fruchtbaren Humus über die Oberfläche der Berge ausbreiteten. Solange die Wälder existierten, war das Klima feucht genug, um auch die Täler und Niederungen fruchtbar zu erhalten. Der Himmel war nicht so ehern trocken, wie er heute in weiten Strecken des Orients ist, blumen- und baumfeindlich, und erst recht menschenfeindlich.

So war auch die Möglichkeit des wirtschaftlichen Aufschwunges im Altertum größer als heute. Der klimatische Einfluß auf die körperliche und geistige Entwicklung war ein anderer. Der Rückschwung in den Naturverhältnissen hat sich fast mit derselben Schnelligkeit, und teilweise schneller, vollzogen, als der allgemeine wirtschaftliche, weil er nicht auf Selbstveränderung der Natur, sondern auf menschlichen Unverstand zurückzuführen ist. Und dieser natürliche Umschwung, als Begleiterscheinung des wirtschaftlichen, ist für das individuelle, wie für das Massenbe-

wußtsein der älteren und neueren Bewohner der Balkanhalbinsel von dem weitreichendsten Einfluß gewesen. So hat also der habgierige Beutegeist bestimmter Kliquen und Klassen vergangener Produktionssysteme ein mit allen natürlichen Möglichkeiten industriellen Fortschrittes ausgestattetes Land in weiten Landstrichen brach gelegt, zu wirtschaftlicher Rückständigkeit in moderner Zeit verdammt durch Zerstörung wichtiger natürlicher Produktivkräfte, und dadurch nicht nur die Entwicklung der gesamten gesellschaftlichen Produktivkräfte bis zu dem Punkte eines entscheidenden Konflikts mit den herrschenden Eigentumsverhältnissen unendlich verlangsamt, sondern auch die körperliche und geistige Entwicklung von Millionen Menschen verkümmert. Selbst ein Jahrtausend einer sozialistischen Gesellschaftsordnung wird keinen Humus auf den Karst hinauftragen oder den wald- und blumenfeindlichen orientalischen Himmel über den Einöden Kleinasiens mit dem weichen Blau ausstatten, das er zur Zeit des Aristoteles und Perikles hatte.

Doch genug mit solchen Beispielen. Es ist klar, daß im engeren Marxismus sehr viel Raum übrig ist für eine bessere dialektische Wertung der wirklichen Zusammenhänge zwischen Vorgängen in der Natur, der menschlichen Gesellschaft und dem menschlichen Bewußtsein. Gewiß sind die Grundgedanken des historischen Materialismus allgemein richtig, ganz gleich, welche Epoche gesellschaftlicher Entwicklung wir untersuchen. Urgesellschaft, Klassengesellschaft oder Zukunftsgesellschaft, überall bildet »die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis des ganzen menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses. Aber nicht überall erheben sich die »materiellen Produktivkräfte« in gleicher Weise gegen die herrschenden Eigentumsverhältnisse und bringen eine soziale Revolution herbei. Vielmehr muß je nach den verschiedenen historischen Epochen das treibende Element der gesellschaftlichen Entwicklung bei verschiedenen Formen der materiellen Produktivkräfte gesucht werden. Denn überall spielen unter diesen Produktivkräften die außergesellschaftlichen Naturverhältnisse und das menschliche Bewußtsein eine Rolle mit und überragen je nach Umständen die technischen Produktivkräfte. So gewiß während der Epoche der Klassenherrschaft und der von ihr beherrschten Spanne der Übergangsperioden aus der Urgesellschaft und in die Zukunftsgesellschaft hinein die technischen Produktivkräfte in letzter Instanz und in der Regel die

größte Triebkraft der großen Entwicklungstendenzen sind, so gewiß treibt auch in der Urgesellschaft in der Regel die Natur, und in der Zukunftsgesellschaft das bewußte menschliche Bewußtsein, die gesellschaftliche Entwicklung vorwärts. Allerdings bleibt das Bewußtsein der Menschen auch in der Zukunftsgesellschaft ein natürliches Weltelement. Aber es bleibt nicht mehr der unbewußte Diener gesellschaftlicher Gesetze, sondern beherrscht die gesellschaftlichen Produktivkräfte und die Eigentumsverhältnisse, schreibt ihnen die Richtung ihrer Entwicklung vor, und verhindert bewußt, daß diese Produktivkräfte sich wieder in solcher Weise gegen die kollektiven Eigentumsverhältnisse erheben können, daß eine neue Klassenherrschaft auf einer höheren als der kapitalistischen Stufe entstehen kann. Allerdings kann es nicht die Aufgabe eines dialektischen Denkers sein, vorher zu sagen, ob der Sozialismus für alle Ewigkeit, d. h. für die Dauer des Erdballs, durch das bewußte Zusammenarbeiten der Menschen erhalten werden kann. Es ist klar, daß eine neue Klassenherrschaft sich unter dem Sozialismus nur als bewußte Tendenz gegen die bewußte Beherrschung des Produktionsprozesses durch die Majorität durchsetzen könnte. So etwas liegt in zu grauer Ferne, um uns heute zu beschäftigen.

Für die Zwecke dieser Diskussion genügt es darauf hinzuweisen, daß auch während der Epoche der Klassenherrschaft die technischen Produktivkräfte keine absolute Vorherrschaft über ihre natürlichen oder bewußten Mitkräfte ausüben, sondern sich nur als allgemeine Tendenz unter den treibenden geschichtlichen Ursachen durchsetzen. Ist dies einmal klar erkannt, dann kann auch kein Verstoß gegen den heiligen Geist des historischen Materialismus in der Ansicht eines Dietzgenianers erblickt werden, daß selbst während der Epoche der Klassenherrschaft unter besonderen Umständen ausnahmsweise bestimmte Naturkräfte oder bestimmte Gruppen bewußt zusammenarbeitender Menschen als in letzter Instanz bestimmende Triebkräfte in der gesellschaftlichen Entwicklung auftreten können, wodurch die Haupttendenz zeitweise unterbrochen oder selbst aufgehoben wird, oder wodurch sie noch schärfer betont wird.

Ebenso wie die Naturereignisse katastrophenartig oder auf dem Wege unbemerkt langsamer Veränderung entscheidend in den Gang der historischen Entwicklung eingreifen können, so kann auch das Bewußtsein bestimmter Gruppen von Menschen sich ohne Rücksicht auf Klassenverhältnisse oder materielle Interessen um

ideale Auffassungen scharen, die nicht nachweisbar in irgend einem direkten Zusammenhange mit irgend einer typischen Gesellschaftsform stehen, sondern die sich als dunkle Allgemeinvorstellungen in allen Epochen und bei Menschen der verschiedensten wirtschaftlichen Stellungen vorfinden. Und solche Formen des Massenbewußtseins können zeitweise als bestimmende geschichtliche Triebkräfte neben den von der durchschnittlichen Haupttendenz bestimmten auftreten, wie sie es in der Tat noch heute tun. Darauf kommen wir noch näher zurück.

Statt uns in solchen Fällen das ABC des historischen Materialismus vorzutragen, würde es sich empfehlen, die wirklichen Zusammenhänge zu untersuchen und festzustellen, ob dieses engmarxistische ABC nicht dialektischer gestaltet werden kann. Vielleicht kommt dann unseren engmarxistischen Widersachern die Erleuchtung, daß man nicht nur klar unterscheiden muß zwischen den naturgetreu festzustellenden Veränderungen in der wirtschaftlichen Grundlage der Gesellschaft und den verschiedenen intellektuellen Formen, in denen sich die Menschen des wirtschaftlichen Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten, sondern auch zwischen jenen materiellen Veränderungen der gesellschaftlichen Grundlage und den intellektuellen Formen, in denen sich die Menschen dieses Konflikts nicht bewußt werden, obschon sie ihn ausfechten. Und wenn unseren engmarxistischen Gegnern dieser Punkt einleuchtet, dann sind sie vielleicht auch in der Lage einzusehen, daß es Bewußtseinsformen gibt, und zwar auch als Massenerscheinung, welche weder vom gesellschaftlichen Sein der Menschen einer gewissen Epoche bestimmt werden, noch dieses dauernd bestimmen, sondern welche vielmehr neben den gesellschaftlich bestimmten oder bestimmenden Bewußtseinsformen als individuelle oder Massenerscheinungen herlaufen, in die von der Hauptentwicklungstendenz bestimmten Bewußtseinsbewegungen unter Umständen bewußt oder unbewußt eingreifen, aber keiner bestimmten geschichtlichen Epoche eigentümlich sind, sondern alle Veränderungen der Produktionsweisen überdauert haben und auch in Zukunft überdauern werden. Wie lange, kann heute kein Mensch sagen. Sie sind auf der »realen Basis« der Gesellschaft erwachsen, obgleich ihre Keime lange vor dem Entstehen einer menschlichen Gesellschaft bei den Tieren vorhanden waren, sind aber von den typischen Veränderungen dieser Basis nicht bestimmt worden, sondern haben sich entweder unter dem direkten Einfluß der Natur oder demjenigen der Selbstbewegung

des Bewußtseinsinhaltes erhalten und fortgepflanzt. Von dieser Art sind die logischen Schwankungen des engmarxistischen Bewußtseins. Ihr bloßes Dasein mag sie allerdings bewußt oder unbewußt für bestimmte Gruppen innerhalb der verschiedenen Epochen zu Hilfsmitteln des Klassenkampfes und zu treibenden Kräften der geschichtlichen Entwicklung gemacht haben. Das mag für engmarxistische Ohren ketzerisch klingen, es entspricht aber den wirklichen Zusammenhängen. Und damit will ja der historische Materialismus unter allen Umständen rechnen.

VI. Kapitel.

Kautskys übertreibende und unterlassende Dialektik.

Nur mit zwei der reifsten Werke Kautskys werde ich im nachstehenden mich befassen, mit seinem »Ursprung des Christentums« (1908) und seiner »Ethik und materialistische Geschichtsauffassung« (1906). Beide Werke sind Prachtleistungen geschichtlicher Forschung und Darstellung, soweit es sich um wirkliche Zusammenhänge zwischen Ökonomie, Politik, Religion und Moralanschauungen handelt, bei denen keine umfassende Dialektik der menschlichen Kopfarbeit erforderlich ist. In dieser Hinsicht hat Kautsky hier ein vielumstrittenes und schlecht erforschtes Gebiet meisterlich aufgeklärt. Aber wo es sich um logische Folgerungen aus diesem Material handelt, welche ohne gründliche Verstandesdialektik nicht gezogen werden können, wo Kautsky also den von ihm selbst gezogenen Rahmen des engeren historischen Materialismus überschreiten muß, um ein dialektisch abgerundetes Bild aus den gefundenen Zusammenhängen herzustellen, ist seine Darstellung hinkend, verworren, widerspruchsvoll.

Kautsky ist also, seiner historischen Entwicklung gemäß, ein besserer Analytiker als Dialektiker, und namentlich auf dem Gebiete der Dialektik des Denkens gerät seine Analyse oft in die Brüche. Er spürt unermüdlich allen Zusammenhängen nach, soweit sie ihm eben zugänglich sind, reiht sie aneinander, und untersucht auch ihre Wechselwirkung. Aber weil ihm die erkenntniskritische Klärung fehlt, und somit die dialektische Logik und ihre Konsequenzen, schiebt er manche Zusammenhänge so tief in die Camera hinein, daß sie nicht fließend ein Gesamtbild ergeben können. Und weil auch bei ihm das dritte Höhere die ökonomische Situation der Länder und Völker ist, nicht aber der Universalzusammenhang, so bleibt er trotz aller materialistischen Dialektik manchmal in der »spezifischen Borniertheit« der Engmaterialisten des 18. Jahrhunderts festgefahren. Er benimmt sich als Metaphysiker gerade da, wo ihn seine eigene Methode auf eine Universaldialektik hin-

treibt, und wo er tatsächlich die Zusammenhänge schon in seinem Kopfe eingeschachtelt hat und sie bloß zu einem Gesamtbilde zusammenzustellen braucht, um konsequent zu bleiben.

Auf Kautskys »Ethik« komme ich im letzten Kapitel des dritten Teiles zu sprechen.

Wer Kautskys »Vorläufer des Sozialismus« gelesen hat, der findet im »Ursprung des Christentums« manche alten Bekannten wieder. Beide Werke laufen im Grunde darauf hinaus, mit Hilfe des historisch-materialistischen Scharfblicks und auf Grund ökonomischer Einsicht als ein wesentliches Merkmal des antiken urchristlichen Kommunismus hervorzuheben, daß derselbe im großen und ganzen in ökonomischer Hinsicht ein Konsumtionskommunismus, nicht aber ein Produktions- und Konsumtionskommunismus war. Das stimmt auch unzweifelhaft, wenn damit die wirkliche Praxis unter den damaligen Verhältnissen, und nicht das Endziel jener Bewegung gemeint sein soll. In dieser Beziehung kann ich keine triftigen Einwände erheben. Damit erkläre ich mich als Dietzgenianer auch einverstanden, wenn ausgesagt sein soll, daß ein Produktionskommunismus unter den damals herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen als nationales und internationales Gesellschaftssystem sich nicht entwickeln konnte. Ich finde daher Kautskys Darstellung der Klassenkämpfe unter den Juden, Griechen und Römern insofern treffend, als er der Ansicht ist, daß aus den wirtschaftlichen Verhältnissen jener Epochen kein Produktions- und Konsumtionskommunismus, keine klassenlose Arbeitergesellschaft auf nationaler und internationaler Verbrüderung entstehen konnte. Eine neue, höhere Produktionsweise konnte unter den obwaltenden Umständen nur als neue Klassenherrschaft sich entwickeln.

Aber Kautsky geht weiter. Er legt im »Ursprung des Christentums« zunächst dar, daß die kleinbäuerliche Produktionsweise als Ausgangspunkt für die Entwicklung des Großgrundbesitzes mit Sklavenwirtschaft, Enteignung der Kleinbauern, Verhinderung der Entwicklung starker und unabhängiger Handwerkerverbände, und schließlich Zerfall der Sklavenwirtschaft durch die Zersetzungsprozesse, welche ihr eigen sind, keine Grundlage schaffen konnte für die Entwicklung einer neuen höheren Produktionsweise innerhalb dieser Gesellschaft und aus ihrer eigenen Kraft heraus, und daß erst mit dem Eindringen neuer entwicklungsfähiger Elemente von außen her frisches Leben und Fortschritt in diese Gesellschaft hineinkamen. Damit schließt sich Kautsky an die Darstellung der

römischen Entwicklung durch Engels im »Ursprung der Familie« an, wenn er auch manche an anderen Stellen befindliche Äußerung seines Meisters mit Bezug auf das Urchristentum nicht ganz genau findet. Und mit diesen Darstellungen der römischen Entwicklung durch Engels und Kautsky habe ich in meinen eigenen Schriften mehrfach übereinstimmend mich ausgedrückt.

Nun schließt aber Kautsky weiter, daß als moralische und intellektuelle Begleiterscheinungen jener Verhältnisse zwar »ungeheure soziale Gegensätze, wohl viel Klassenhaß und Klassenkämpfe, wohl ein unendliches Sehnen nach einem besseren Leben, nach einer Überwindung der bestehenden Gesellschaftsordnung, aber keine Bestrebungen nach Einführung einer neuen, höheren Produktionsweise« auftreten konnten, weil es keine Klasse gab, »die das Wissen, die Tatkraft, die Arbeitsfreudigkeit und die Selbstlosigkeit besessen hätte, um einen wirksamen Drang nach einer neuen Produktionsweise entwickeln zu können«. Er geht sogar soweit zu behaupten, daß selbst die »materiellen Bedingungen« gefehlt hätten, »um auch nur die Idee einer solchen aufkommen zu lassen«. (S. 55—56.)

Der Widerspruch dieser Auffassung liegt schon in ihr selbst offen zutage. Die Eristik ist hier mit der Dialektik durchgegangen. Im Drange, gewissen theologischen und neomarxistisch-revisionistischen Kritikern seiner Stellung auch nicht eine Idee von Recht zu belassen, ist Kautsky hier selbst in eine Idee verfallen, die unter den von ihm selbst geschaffenen materiellen Bedingungen seines Werkes nicht hätte aufkommen können, wenn er diese Bedingungen im Kopfe behalten hätte.

So beweist er selbst, daß gewisse Ideen entstehen können, welche anscheinend unter den bestehenden Verhältnissen gar keine Grundlage haben können. Da aber jede Idee eine materielle Grundlage haben muß, frägt sich, wo sie unter den bestehenden, sie anscheinend ausschließenden Verhältnissen dennoch herkommt. Dann zeigt sich, daß sie einmal eine Grundlage gehabt hat, und sich im Kopfe erhalten hat, selbst nachdem die materiellen gesellschaftlichen Lebensbedingungen für ihre Verwirklichung verschwunden oder verkümmert sind. Und diese spezielle Idee Kautskys ist ein Kind der aprioristisch-metaphysischen Manier, sich erst für einen Standpunkt zu entscheiden, und dann denselben gründlich zu studieren. Jene Kautskysche Idee stammt aus den unvollkommenen Auffassungen, welche Marx und Engels vom Urchristentum hatten,

und welche Kautskys Kopf zunächst unbesehen von seinen Meistern übernahm, als er anfing ein Marxist zu werden. Er selbst hat aber das meiste Material geliefert, um gerade jene Idee als unhaltbar zu entlarven, und der »Ursprung des Christentums« selbst enthält Material genug, um Kautsky aus seinem eingenen Munde zu widerlegen.

Schon der logische Widerspruch allein genügt, um zur Ablehnung dieser Stelle anzureizen. Wenn bereits große Massen von Menschenköpfen das Sehnen »nach einer Überwindung der bestehenden Gesellschaftsordnung« haben, dann haben sie damit gleichzeitig das Sehnen, eine neue Gesellschaftsordnung einzuführen. Ob dieses neue Gesellschaftsideal von unserem heutigen Standpunkte aus als eine höhere wirtschaftliche Ordnung gilt, hat mit der Frage, ob dieses Ideal jenen antiken Köpfen als eine höhere Ordnung erschien, nichts zu tun. So zu urteilen hieße bekanntlich erstarrte Erdschichten mit dem Flugsande der Düne messen. Aus dem Haß gegen bestehende Einrichtungen, gegen herrschende Klassen, entspringt immer das Bestreben, diese Einrichtungen und Klassen abzuschaffen und ihr Gegenteil einzuführen; denn dieses Gegenteil ist es eben, was ersehnt wird. Mag sich dieses Bestreben ohne wissenschaftliche Einsicht in die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung, mag es sich zunächst selbst durch den Widerstand gegen diese Gesetze und als Umkehr zu vergangenen Verhältnissen ausdrücken, es bleibt doch für die Denkenden und Handelnden dieser Epoche immer ein Bestreben nach Einführung einer neuen Gesellschaftsordnung, welche von ihnen als höhere empfunden und gepriesen wird. Jede Utopie, jede den gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen zuwiderlaufende Bewegung einer unterdrückten Klasse, ist demnach ein Bestreben zur Einführung einer neuen, höheren Wirtschaftsordnung, und führt nach dem Scheitern der Utopien zu richtigeren Auffassungen und Schritten im Laufe der Entwicklung.

Kautsky kommt zu seiner übertriebenen Auffassung nur, weil er in seinem Bestreben, dem Unfug gewisser Kritiker zu steuern, welche allgemeine Ähnlichkeiten in vollkommene Wiederholungen der Geschichte verdrehen, in das entgegengesetzte Extrem fällt und schließlich behauptet, daß sich Nichts in der Geschichte wiederholt, obgleich er selbst fortwährend beweist, wie viele Dinge sich wiederholen, und obgleich er als konsequenter Dialektiker wissen müßte, daß Dialektik allgemein »Wiederholung des Alten mit neuen Zutaten« bedeutet.

So fällt er selbst in ein Extrem, welches das Bild der antiken Klassenkämpfe in eine Karikatur verzerrt, und welches den antiken Revolutionären sogar die Fähigkeit abspricht, die Idee einer neuen, höheren Produktionsweise zu fassen. Dabei zeigt er selbst, daß die christliche Bewegung zu einer gewissen Periode nach Abschaffung der Klassenherrschaft strebte. Ist das Bestreben nach Abschaffung der Klassenherrschaft etwa kein Bestreben nach Einführung einer neuen, höheren Gesellschaftsordnung?

Das logische Resultat dieser Auffassung Kautskys wäre die Ansicht, daß die sämtlichen Revolutionäre der antiken Welt nicht gewußt hätten, daß sie auch produzieren müssen, wenn sie konsumieren wollen, und daß sie kommunistisch produzieren müssen, wenn sie die Klassenherrschaft abschaffen wollen. Eine solche Absurdität kann Kautsky unter keinen Umständen ernsthaft vertreten. Er hat sich hier einfach, um mit Plechanow zu reden, »versprochen«. Und er mußte sich so »versprechen«, weil die engmarxistische Logik eine Logik des Sichversprechens ist.

Daß ein Produktionskommunismus in jenen Epochen wohl bekannt war, und sogar den Verhältnissen angepaßt war, gibt Kautsky selbst zu. Er zeigt, daß die landwirtschaftliche Produktionsweise die Grundlage der ganzen Gesellschaft war. Er gibt an, daß die Landwirtschaft sich sehr gut kollektiv betreiben ließ, entweder durch kommunistische Bauerngemeinden oder durch Sklavenarbeit in größtem Maßstabe, und daß nur das Handwerk in den Städten sich nicht kommunisieren ließ. Und doch soll gerade die große Masse der Unterdrückten, also die Sklaven und verarmten freien Bauern, während der ersten drei Jahrhunderte mit der antiken christlichen Bewegung nichts zu tun gehabt haben, und nur die städtische Minderheit der Arbeiter soll die christliche Revolution getragen haben. Stichhaltige Gründe für diese Ansicht gibt Kautsky nicht an. Aber selbst, wenn das der Fall gewesen wäre, so hätte doch das Beispiel der kommunistischen Bauerngemeinden und der kollektiv arbeitenden Handwerker und Bauern in den Sklavenbetrieben sehr wohl die Idee einer neuen und höheren Produktionsweise und Bestrebungen zur Einführung derselben unter den städtischen Proletariern erzeugen können, und hat es auch getan. Allerdings, »wirksam« bis zur Durchführung sind solche Bestrebungen nicht geworden.

Die Tatsache, daß sich ein solches Ideal unter den herrschenden Bedingungen nicht verwirklichen ließ, daß es also utopisch

war, kann unmöglich von einem dialektisch Denkenden in einen Grund verdreht werden, der das Aufkommen einer solchen Utopie und das Bestreben nach Einführung derselben hätte verhindern können. In der Tat sind nicht nur bei unterdrückten Klassen verschiedener Epochen utopische Bewegungen, sondern auch bei Mitgliedern herrschender Klassen utopische Pläne aufgetreten, welche nach der Einführung einer angeblich höheren Produktionsweise strebten. Kautsky selbst weist in seinen »Vorläufern« auf den Unterschied zwischen solchen kommunistischen Gleichheitsbestrebungen und kommunistischen Utopien hin. Aber auch der antike Gleichheitskommunismus war utopisch. Und niemals ist in der antiken Welt ein utopischer Gleichheitskommunismus als Idee und als Bestreben zur Verwirklichung auf einer so umfassenden internationalen Grundlage aufgetreten wie in der urchristlichen Bewegung. Allerdings haben sich die praktischen Tagesziele wie die idealen Endziele dieser Bewegung im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sehr verändert. Das weist Kautsky auch sehr gut nach, übertreibt dabei aber zuweilen, indem er der ganzen Bewegung durchweg Dinge zuschreibt, welche nur für eine bestimmte Periode derselben zutreffen. Das gilt namentlich von seiner Behauptung, daß die urchristliche Bewegung von Anfang bis zu Ende keine Umwälzung der Produktion angestrebt habe, und daß sie in ihren Anfängen fast ausschließlich auf das städtische Proletariat beschränkt blieb und die ländliche Bevölkerung nicht berührte. Ich kann keine historischen Beweise für diese Ansicht Kautskys finden, wohl aber viele zur Widerlegung derselben. Man darf verlangen, daß Kautsky bessere Beweise als bisher für seine Spezialansicht über das Urchristentum bringe, um dieselbe glaubwürdig zu machen.

Schon in den »Vorläufern des Sozialismus« sprach sich Kautsky in einer Weise aus, welche ebenso wie viele Stellen im »Ursprung des Christentums« seiner Behauptung von einem bloßen Konsumtionskommunismus des Urchristentums zuwiderläuft. Will er diese Ansicht dennoch aufrecht erhalten, so muß er mir seine Widersprüche erst wegerklären. In den »Vorläufern« hieß es schon: Aus den untersten Volksschichten jener Periode ging die Idee hervor, »daß ein Erlöser vom Himmel in nächster Zeit kommen werde, um ein herrliches Reich auf Erden zu errichten, in dem es keinen Krieg gibt und keine Armut, in dem Freude, Friede und Überfluß herrschen und unendliche Seligkeit. Dieser Erlöser war der Gesalbte des Herrn — — — Christus.« (S. 22.)

Keine Armut, keinen Krieg, ohne Umwälzung der Produktionsweise der Welt? Ein Kommunismus von Gleichen, eine klassenlose Gesellschaft, ohne Produktion? Und wo ist denn das historische Beweismaterial, daß jene untersten Volksschichten durchweg diesen naiven Glauben hatten, den ihnen das Neue Testament andichtet? Und wo ist der Beweis, daß sich die antiken Revolutionäre dieses Reich Gottes auf Erden nur als Werk eines Gottes dachten, ohne ihr eigenes Dazutun? Halfen sie aber selbst dabei mit, dann soll die Mehrzahl, oder wenigstens eine große Schicht derselben, nicht gewußt haben, daß sie die herrschenden Klassen abschaffen und alle gesellschaftlichen Verhältnisse umwälzen mußten, um die Quellen des Lebens, Essen, Trinken, Wohnung, Kleidung und die dazu nötigen Arbeitsmittel, kurz eine neue Produktionsweise selbst in ihren Händen zu haben? Auf jeden Fall steht fest, daß der als Gesalbter des Herrn begrüßte Revolutionär, ganz gleich wie er wirklich hieß, den Unterdrückten schnell begreiflich machte, daß sie ihm mithelfen müßten, und daß er Organisationen zu diesem Zwecke schuf, welche selbst Kautsky als typisch für seine Unterscheidung von anderen Revolutionären seiner Periode betrachtet. Und in diesen Organisationen soll der Gesalbte des Herrn Erlösung von Armut und Krieg ohne Arbeit gepredigt haben? Wenn er das alles allein oder nur mit Gottes Hilfe bewerkstelligen wollte, wozu brauchte er dann Arbeiterorganisationen? Wozu die kommunistische Tendenz?

Wo sollte der Überfluß herkommen? Kautsky kommt zu dem naiven Schluß, daß die alten Revolutionäre durch die Bank faule Landstreicher und Schlaraffen waren, welche glaubten, Gott würde ihnen die gebratenen Tauben in den Hals fliegen lassen. Um uns diese Ansicht plausibel zu machen, beruft er sich auf verschiedene Bibelstellen, in denen es heißt: »Seht die Lilien auf dem Feld«, etc. Daraus schließt er, daß das Genießen ohne Arbeit das Ideal des Urchristentums gewesen sei. Und sonst hat er keine Beweise dafür, außer der Berufung auf zeitgenössische Schriftsteller aus den Kreisen der Aristokratie, welche uns keine glaubwürdige Grundlage für die Beurteilung der antiken Arbeiterklasse bieten.

Kautsky selbst weist auf die Unzuverlässigkeit der christlichen Quellen als Grundlagen für eine historische Beurteilung des Urchristentums hin. Dasselbe paßt aber auch auf die heidnischen Quellen. Sie sind sämtlich entweder durch Fälschungen entstellt oder aus dem Geiste der herrschenden Klassen geschrieben. Warum

soll denn gerade der Teil jener alten Schriften echt und zuverlässig sein, der Kautsky in den Kram paßt? Er kann höchstens vom Standpunkte des historischen Materialismus Wahrscheinlichkeitsschlüsse daraus ziehen. Aber diese sind nicht beweiskräftig ohne historische Begründung. Und eine solche fehlt entweder oder ist nicht überzeugend bei Kautsky.

Wenn seine eigenen Kritiker Stellen aus der Bibel anziehen, ist Kautsky schnell bei der Hand mit dem Hinweis, daß diese Zitate belanglos für eine wissenschaftliche Beweisführung sind. Dann heißt es, man könne nie wissen, was daran echt und was gefälscht sei. Außerdem seien sämtliche neutestamentlichen Schriften ein- bis zweihundert Jahre nach derjenigen Zeit entstanden, in welcher die urchristliche Bewegung ihren Anfang nahm. Aber wenn er selbst aus seinem historischen Material Folgerungen zieht, die anfechtbar sind, dann beruft er sich auf Bibelstellen, die seine eigenen Schlüsse bestätigen sollen, obgleich auch diese Stellen, und andere Zitate aus späteren Kirchenschriftstellern, der Ausdruck von Zeitverhältnissen sind, in denen das Christentum seinen proletarischen Klassencharakter größtenteils eingebüßt hatte und sich fast ausschließlich als religiöse Bewegung darstellte. Die Zitate aus zeitgenössischen heidnischen Schriftstellern sind ungefähr so beweiskräftig, wie die Zitate Bülows aus Eugen Richters »Spar-Agnes« oder Sombarts Behauptungen über den Mangel an sozialistischem Empfinden unter den amerikanischen Arbeitern.

In den »Vorläufern des Sozialismus« sagt uns Kautsky, daß das Urchristentum »der Glaube der Unglücklichen und Unterdrückten, der Proletarier und Sklaven und ihrer Freunde« war, daß es »immer einen revolutionären Beigeschmack« hatte, und daß es »immer eine Prophezeiung des kommenden Umsturzes der bestehenden Gesellschaft« war. Und dieser Umsturz, mit oder ohne Hilfe des Proletariats und der Sklaven, soll nur eine Revolution der Konsumtion, aber nicht der Produktion beabsichtigt haben? Selbst wenn wir gar keine historischen Belege für die Tatsache hätten, daß die antiken Revolutionäre selbst Organisationen zur Verbreitung der Idee und der Bestrebungen zur Einführung einer klassenlosen Gesellschaft und Produktionmethode gründeten, müßten wir aus Gründen dialektischer Logik Kautskys Zumutung an unsere Leichtgläubigkeit abweisen. Aber wir haben genug historische Belege für die Unhaltbarkeit seiner Ansicht.

Was die Möglichkeit des Auftauchens der Idee einer klassen-

losen Produktionsweise betrifft, so liefert Kautsky im »Ursprung des Christentums« selbst reichliche Belege, daß eine solche Idee tatsächlich uralt und schon lange vor der Entstehung des Christentums bekannt und praktisch versucht worden war, und auch noch während der christlichen Werdezeit Ausdruck in Gedanken und in der Tat fand. So erwähnt er, daß die jüdischen Essener Ackerbaugemeinschaften gründeten, die Sklaverei unter sich verpönten, und alles gemeinsam besaßen, ausgenommen die Frauen. Er zitiert auch Philo: »Keiner (d. h. kein Essener) will einen eigenen Besitz haben, weder ein Haus, noch einen Sklaven, noch ein Grundstück, noch Herden, noch was sonst irgendwie Reichtum verschafft. Sondern indem sie alles ohne Unterschied zusammenlegen, haben sie alle gemeinsamen Nutzen davon.« Trotzdem die Essener also selbst Häuser, Herden und Land zusammenlegen und gemeinsam benutzen, könnte man nach Kautskys Ansicht doch annehmen, daß jeder für sich produzierte oder um Lohn arbeitete, weil sie ihr Geld einem erwählten Verwalter übergeben, der gemeinsame Einkäufe für alle macht. Zwar gibt er zu (S. 325), daß auch von gesellschaftlicher Produktion die Rede sei, doch weil »daneben« von Arbeiten die Rede ist, »die außerhalb des gesellschaftlichen Organismus vollzogen werden«, bleibt er bei der Behauptung: »Die Grundlage des ganzen kommunistischen Systems war die Gemeinsamkeit des Konsums, nicht die gesellschaftliche Produktion.« (S. 325.) Und das soll auf die Praxis der damaligen Gegenwart wie auf das christliche Endziel gehen. Im direkten Widerspruch damit heißt es dann aber beim Vergleich zwischen Therapeuten und Essenern (S. 334): »Die Essener arbeiten, dazu brauchen sie Produktionsmittel; ihre Mitglieder verteilen daher nicht ihre Besitztümer an Freunde, sondern legen sie zu gemeinsamem Gebrauch zusammen.« Ebenso auf Seite 336: »Anders als in der Großstadt war es auf dem Lande. Dort sind Haushalt und Erwerbsarbeit vereinigt. Gemeinsame Mahlzeiten erfordern auch gemeinsame Wohnung und eine gemeinsame Wirtschaft. Landwirtschaftliche Großbetriebe waren damals nichts Seltenes; teils mit Sklaven betriebene, aber auch kommunistische Großfamilien, Hausgenossenschaften sind dieser Stufe der Entwicklung eigen.« Und auf Seite 337: »Die ökonomische Grundlage der essenischen Organisation bildete die bäuerliche Wirtschaft.« Kurz davor sagt Kautsky, daß kommunistische Tendenzen, die dem jüdischen Proletariat näher lagen als jedem anderen jener Zeit, auch auf das

flache Land übertragen wurden und dort jene Ausgestaltung fanden, die das Essenertum kennzeichnet.

Also waren produktive kommunistische Genossenschaften bekannt, und die Idee verbreitete sich leicht. Es ist nicht abzusehen, warum sich diese Idee nicht soll selbst im späteren Christentum als Endziel der Bewegung erhalten haben, wenn nicht bis ans Ende des römischen Reiches, so doch bis zum Siege der Reaktion in der Bewegung. Tauchen doch auch noch bis ins späte Mittelalter hinein kommunistische, mit der Produktion beschäftigte, Gemeinschaften in Verbindung mit dem Christentum auf, als es längst seine proletarischen Ziele hatte fallen lassen. Und die Proletarier und Sklaven des römischen Reiches sollen nichts derartiges gewollt haben?

Der Essenismus verkam, nach Kautskys Ansicht, weil »als Geheimbund ... eine Produktivgenossenschaft, namentlich auf dem flachen Lande, nicht zu existieren« vermag. (S. 337.) Sollte nicht ein ähnlicher Vorgang in der christlichen Bewegung stattgefunden haben? Aber wenn eine proletarische Organisation aus Notwehr zum Geheimbund greift, läßt sie dann die Hauptsache fallen, welche sie erst öffentlich vertreten, angestrebt und so weit als möglich unter den herrschenden Verhältnissen in die Tat umgesetzt hat? Wenn ihr die Geheimbündelei die augenblickliche Ausführung ihres Ideals auch untersagt, wird sie doch gerade deshalb um so eifriger nach der Verwirklichung von Verhältnissen streben, in der sie unbehindert ihr Ideal ganz und voll verwirklichen kann.

Aber Kautsky hat sich nun einmal in die Ansicht verrannt, daß das Urchristentum von Anfang an keinen Produktionskommunismus anstrebte, und so zieht er die allerunwahrscheinlichsten Schlüsse, um diese Auffassung auch fernerhin zu stützen und nicht seinen Irrtum bekennen zu müssen. Nicht als ob er das völlig bewußt täte. Aber sein Kopf ist auf diese Tendenz eingestellt, und wenn er gleich selbst die materiellen Bedingungen für seine eigene Widerlegung erschafft, das logische Entwicklungsgesetz hat ihn zeitweilig blind dagegen gemacht. Und so zeigt er, daß die Idee und das Bestreben nach der Einführung eines Produktionskommunismus nur in verschiedenen Formen innerhalb des bestehenden Systems in jener Epoche allbekannt war, und behauptet doch in demselben Atem, daß nicht einmal die Idee einer solchen Sache als Endziel einer Volksbewegung nach einer neuen und höheren

Produktionsweise hin aufkommen konnte. Das Reich Gottes auf Erden soll ganz ohne Produktion gedacht worden sein. Wers glaubt, kommt in den engmarxistischen Himmel!

Volkes Stimme, Gottes Stimme! Volkes Reich, Gottes Reich! Und Volkes Reich nur durch Gottes Arbeit? Unglaublich!

Nach Kautskys eigener Auffassung war Christus, wenn er wirklich existiert hat, einer jener jüdischen Revolutionäre, welche in jener Zeit nicht nur die jüdische, sondern auch die römische Klassenherrschaft über den Haufen werfen wollten. Er unterschied sich aber von anderen Revolutionsmachern durch die Organisation, welche er schuf. Und doch soll dieser kühne und geweckte Revolutionär, der Organisationen zur Überwältigung der herrschenden Klassen schuf und dessen Schüler diese Organisationen durch das ganze römische Reich verbreiteten, an ein arbeitsloses Schlaraffenland als Reich Gottes auf Erden gedacht haben. Das Bandenwesen und die Geheimbündelei waren damals stark entwickelt. Und, füge ich hinzu, sie mußten sich nicht nur in Judäa, sondern im ganzen römischen Reich umsomehr entwickeln, als nur römische Bürger stimmberechtigt waren. Eine friedliche politische Revolution war für die Ausländer, die Sklaven, die Masse der durch Statthalter Beherrschten, kurz für die Unterdrückten im römischen Reiche ausgeschlossen. Einzelne Ausländer mochten das Bürgerrecht erhalten, die Masse nie. Ebenso unmöglich war eine friedliche Organisation wirtschaftlicher oder revolutionär politischer Verbände. Die römischen Gewalthaber verboten und unterdrückten sie, und wo Arbeiterorganisationen nicht zu umgehen waren, wurden sie unter polizeiliche Aufsicht gestellt. Nur religiöse Vereinigungen und Versammlungen wurden geduldet. In der römischen Provinz Judäa bedeutete eine Revolution der Arbeiter von vornherein die Abschaffung der jüdischen und römischen Klassenherrschaft.. Ist es ein Wunder, daß die christliche Arbeiterbewegung unter diesen Umständen eine religiöse Verkleidung annahm? Sicherlich war dieses religiöse Kleid für viele eine bloße Vermummung, und ebenso gewiß war es für große Massen eine wirkliche geistige Notwendigkeit und mußte es umsomehr werden, als die wirtschaftliche und politische Entwicklung den einzigen Ausweg, die gewaltsame Erhebung ohne internationale Organisation, aussichtslos und unmöglich machten. Aber ist das ein Beweis, daß das Urchristentum nicht nach einer vollständigen Umwälzung der Klassenherrschaft und der Einführung eines Produktions- und Konsumtionskommunismus strebte?

Wenn schon so vieles in den alten Handschriften ausgemerzt und verdreht wurde. was an die proletarische Revolution mahnte, ist es dann nicht sicher, daß gerade die Hauptsache, die völlige Umwälzung des bestehenden Produktionssystems, erst recht und vor allen Dingen ausgemerzt werden mußte, wenn die reaktionäre Richtung im Christentum, die aber tatsächlich unbewußt im Einklang mit den Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung arbeitete, siegen wollte? Die Apostelgeschichte soll nach Kautskys eigener Ansicht geschrieben worden sein, um die Gegensätze zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu vertuschen. Warum also nicht auch zur Vertuschung des Gegensatzes zwischen proletarisch revolutionär und revisionistisch reaktionär denkenden Christen?

Gegen einen seiner Kritiker hebt Kautsky treffend hervor: »Dann will uns A. K. mit aller Gewalt glauben machen, der praktische Kommunismus der Essener, den die Proletarier Jerusalems vor Augen hatten, sei ohne jede Wirkung auf diese geblieben. Dagegen wären die kommunistischen Theorien der griechischen Philosophen und Dichter auf die ungebildeten Proletarier der christlichen Gemeinden außerhalb Jerusalems von tiefstem Einfluß gewesen und hätten diesen kommunistische Ideale beigebracht, deren Verwirklichung sie dann nach der Gewohnheit jener Zeit in die Vergangenheit, also die Zeit der Urgemeinde in Jerusalem zurückverlegten. Also die Gebildeten hätten den Proletariern später den Kommunismus beigebracht, dessen praktisches Vorbild sie früher unberührt ließ. Es würde der stärksten Beweise bedürfen, uns diese Auffassung plausibel zu machen.« (S. 254.) Sehr richtig. Dasselbe trifft zu auf Kautskys Behauptung, daß der christlichen Bewegung jede Idee und jedes Bestreben nach der Einführung eines Produktions- und Konsumtionskommunismus als Zukunftsstaat fehlte.

Ich bekämpfe diese Ansicht Kautskys umsomehr, als er selbst meint: »Aber weit wahrscheinlicher noch ist es, daß in jenen Anfängen der christlichen Gemeinde, in denen diese noch keine Literatur erzeugte, ihre Organisation von essenischen Vorbildern beeinflußt wurde. Es kann nur eine Beeinflussung im Sinne der Durchführung eines wirklichen Kommunismus, nicht im Sinne der Vorspiegelung einer angeblichen kommunistischen Vergangenheit, der keine Wirklichkeit entsprach, gewesen sein.« (S. 356.)

Trotzdem soll der Kommunismus im urchristlichen Sinne ein Teilen gewesen sein. Gleich darauf aber sagt Kautsky wieder

selbst, daß eine Konzentration des Reichtums in antiken Zeiten »nichts weniger als eine Förderung der Produktivität der Arbeit, geschweige denn eine Grundlage des Produktionsprozesses und damit der gesellschaftlichen Existenz« bedeutet hätte. (S. 357.) Vielmehr hätte die Konzentrierung des Reichtums in wenigen Händen nur bedeutet »die Anhäufung von Genußmitteln in solcher Fülle, daß der einzelne gar nicht imstande war, sie selbst zu konsumieren, daß ihm gar nichts übrig blieb, als sie mit anderen zu teilen«. Also bedeutet doch wohl das Zusammenwerfen von Häusern, Land, Vieh, Gerätschaften, wie es die Essener taten, das Gegenteil vom Teilen, und eine kommunistische Produktivgenossenschaft, namentlich in der Landwirtschaft, stand im Gegensatz zur Konzentration des Reichtums in wenigen Händen, bedeutete also eine Förderung der Produktivität der Arbeit und eine neue und höhere Grundlage des Produktionsprozesses und damit der gesellschaftlichen Existenz. Und wenn die Ausbreitung eines solchen Kommunismus durch die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung verhindert wurde, und die höhere Gesellschaftsordnung eine Klassengesellschaft wurde, so lag es nicht daran, daß die urchristlichen Revolutionäre nicht alles mögliche taten, um den Gang der Geschichte anders zu beeinflussen.

Daß die späteren Kirchenväter sich nicht mehr darum kümmern, wer den Reichtum produzieren soll, sondern nur darum, wer ihn verzehren soll, kann unmöglich als ein hinreichender Grund angesehen werden, der ganzen urchristlichen Bewegung eine »Verachtung der Arbeit« aufzumutzen, wie Kautsky das nach dem Vorbilde von Engels tut, dessen Darstellung er in anderen Punkten selbst ungenau findet.

Nachdem Kautsky einmal die Produktion aus der urchristlichen Bewegung und ihren Idealen herausgestrichen hat, kann er sich auch in denjenigen Punkten seiner Untersuchung, wo gerade diese Seite der christlichen Bewegung den Schlüssel liefern kann, nicht anders behelfen, als durch gewagte Vermutungen und kühne Behauptungen, deren Glaubwürdigkeit uns nur durch stärkere Gründe plausibel gemacht werden könnte. Hier aber beruft sich Kautsky nicht mehr auf die historischen Verhältnisse, sondern auf Bibelstellen und auf theologische Kritiker, denen er an anderen Stellen fast die Haut über die Ohren gezogen hat. So soll »das irdische Geheimnis der Kirche« sich auf die »freie Liebe« beziehen, und Harnack wird dafür als Zeuge angerufen. Aber bei den Esse-

nern zeigt uns Kautsky selbst, daß die kommunistischen Einrichtungen entweder Ehelosigkeit oder einen freieren geschlechtlichen Verkehr als sonst unter den herrschenden Produktionsverhältnissen üblich war, ermöglichten, und es ist keineswegs sicher, daß es gar keine monogamen Paare unter den Essenern gab, während es von den Christen der verschiedenen Epochen sicher feststeht, daß sie weder durchweg der freieren ehelichen Verbindung, noch dem Zölibat huldigten, sondern auch monogam lebten. Soll aber eine Tendenz zur Abschaffung der Einzelehe unter den Urchristen geherrscht haben, dann soll diese ohne eine Tendenz zum Produktionskommunismus entstanden sein?

Die allernächst liegende Erklärung kommt Kautsky hier gar nicht in den Sinn, obgleich er vorher seitenlang von den revolutionären Zielen der Urchristen gesprochen hat. Daß diese Ziele vor der Öffentlichkeit geheim gehalten werden mußten, wenn die religiöse Verkleidung der Bewegung Erfolg haben sollte, daß also das irdische Geheimnis der Kirche die Revolution war, liegt Kautsky hier nicht mehr nahe, sondern nun beruft er sich auf die Auslegungen bürgerlicher Tüftler wie Harnack. Dabei macht er daneben doch wieder Witze über den »urchristlichen Zukunftsstaat«, von dem Jesus hier und da hat Aufschluß geben sollen, wobei dieser sich dann an »kitzlichen« Punkten mit allgemeinen und dunklen Redensarten vorbeigedrückt haben soll, etwa so wie es Richter den heutigen Sozialdemokraten nachsagt. Dem urchristlichen Rebellen Christus gegenüber stimmt Kautsky ruhig in Harnacks Auslegung nach dem Muster Richters ein.

Schließlich werden ihm alle Agitatoren der Urchristen zu »Schnorrern«, die sich bei den verschiedenen Gemeinden ohne Gegenleistung durchfuttern, ihr Predigen wird ihm zum Schwindel, der typisch für das Wesen der urchristlichen Agitatoren sei, und so werden ihm Erscheinungen, die erst im Laufe der Umwandlung der christlichen Organisationen aus revolutionären Geheimbünden in offene Kirchengemeinden auftreten, zum wahren Wesen des Urchristentums. Dafür beruft er sich auf Paulus, der »keine Verpflichtung auf Arbeit« für die »Heiligen« anerkannt haben soll, obgleich die Fälschung durch spätere Abschreiber hier offen zutage liegt, daß sie ein Blinder mit dem Krückstock fühlen kann. Wer weiß, wie schwer und aufreibend die proletarische Agitationsarbeit ist, der wird keine große Schwierigkeit haben, einzusehen, daß die Agitation für die proletarische Revolution unter den Verhältnissen

des römischen Reiches, wo jeder Agitator sein Leben stündlich in die Hand nahm, wo das Reisen eine fortgesetzte Reihe von Strapazen war, wo das Aufrechterhalten der Verbindung zwischen den verschiedenen Organisationen mit Schwierigkeiten verbunden war, die heute nur der sozialistische Agitator in Sibirien oder in den Bergdistrikten des amerikanischen Westens nachfühlen kann, eine der schwersten Arten von Arbeit war, die schwerlich viele »Schnorrer« angezogen haben wird. Die falschen »Propheten«, die sich die proletarische Organisation zu Nutze zu machen suchten, waren in der proletarischen Periode des Christentums entweder Spitzel der Behörden oder Ausnahmen, und gegen diese allein kann sich die Warnung der Apostelgeschichte richten. Daß diese Warnung wie so manche andere Andeutung dieser Manuskripte schon korrumpiert und verwaschen auftritt, kann einen vorurteilslos Forschenden doch nicht über die wahre Sachlage unter den herrschenden Verhältnissen täuschen. Und daß die Spitzelei damals ebensogut möglich und gang und gäbe war wie heute, wird von Kautsky ebensowenig bezweifelt, wie ich bezweifle, daß die christlichen Organisationen auch durch Betrüger ausgebeutet worden sind.

Kautsky hat sich also, kurz gesagt, durch die Leugnung der Möglichkeit der Idee einer kommunistischen Produktionsweise in der christlichen Bewegung in eine Sackgasse verlaufen, die seinem so sorgfältig zusammengesuchten historischen Material zum Trotz wieder nach der unvollständigen Auffassung zurückführt, welche Engels vertreten hat.

Wenn auch die urchristliche Bewegung keine wissenschaftliche Auffassung von ihrer historischen Aufgabe gehabt haben kann, und wenn auch die Bestrebungen zur Einführung des Reiches Gottes auf Erden sich schließlich in die trostlosen und hilflosen Vorstellungen vom Reich Gottes über den Wolken verflüchtigten, so waren die Urchristen doch mit den kommunistischen Einrichtungen der jüdischen Essener bekannt, und der Gedanke an eine internationale Verbrüderung aller Unterdrückten dringt selbst aus den verhunzten Schriften ihrer »Heiligen« überall deutlich hervor. Die Essener aber kannten den produktiven Kommunismus. Daß sich dieser landwirtschaftliche Kommunismus in den Städten des römischen Reiches nicht durchführen ließ, beweist noch lange nicht, daß eine Durchführung kommunistischer Produktion in denselben, und nach internationalem Maßstabe, im christlichen Zukunftsstaate nicht angestrebt wurde. Ebensowenig beweisen die verschiedenen

Bibelstellen, welche verächtlich von der Arbeit sprechen, weil sie in einer Zeit geschrieben wurden, in der die Sklavenarbeit jede freie Arbeit mit einem Makel behaftete, daß die Urchristen an keine kommunistische Arbeit gedacht haben. Auch heute sieht man ja in Europa noch auf den »gemeinen Arbeiter« herab, und wer die Schriften der herrschenden Klassen über die moderne Sozialdemokratie liest, erhält auch den Eindruck, als ob wir alle Faulenzer und Verbrecher wären. Das ist eine der Erscheinungen, die sich in der Geschichte unter allen Produktionssystemen wiederholt. Kautsky kann auch weiter keine historischen Belege für seine Auffassung finden als die voreingenommenen Äußerungen antiker Theologen, welche nach seiner eigenen Angabe entweder aus den herrschenden Klassen stammten oder deren Ansichten teilten, und welche sich für diese Ansichten auf die gefälschten Manuskripte antiker »Heiliger« beriefen. Oder er bezieht sich auf antike Geschichtsschreiber, denen die Voreingenommenheit und der Klassendünkel auf die Stirn geschrieben sind. Gerade hier müßte doch die engmarxistische Forschungsmethode hinter dem Schein gucken.

Allerdings bestreite ich nicht, daß die von den Judenchristen ausgehenden Ideen eines internationalen Arbeiterreiches auf mancherlei Schwierigkeiten stoßen mußten, namentlich bei den freien »Barbaren« und den aus rückständigen Provinzen stammenden Sklaven. Aus den antiken Geschichtswerken geht natürlich nicht hervor, ob die Sklaven bei ihren großen Aufständen etwas anderes anstrebten als die Flucht aus der Sklaverei. Nehmen wir an, daß in der Tat die heute umlaufende Ansicht richtig ist, und daß die Sklavenaufstände nicht die Abschaffung, sondern nur die Flucht aus der Sklaverei zum Ziele hatten, so waren doch zur Zeit des ersten Auftauchens des internationalen christlichen Gedankens mehrere Generationen seit dem letzten großen Sklavenaufstande unter Spartakus verflossen. Die Lektionen dieser Aufstände, welche sich durch Überlieferung im Volke erhielten, können nicht ganz resultatlos verlaufen sein. Ich sehe keinen stichhaltigen Grund gegen die Annahme, daß die urchristlichen Agitatoren gegen diese Art der Revolution Einspruch erhoben und eine umfassendere und erfolgreichere Taktik empfohlen haben. Wenn auch die Schwierigkeit, dieser neuen Taktik weite Anerkennung zu verschaffen, groß gewesen sein muß, ganz unüberwindlich unter allen Umständen war sie nicht. Unüberwindlicher und schließlich aus-

schlaggebend war die allmähliche Auflösung des römischen Reiches. Diese mußte alle Arbeiterbestrebungen nach internationaler Zusammenfassung zu nichte machen und damit auch den Gedanken einer internationalen Produktivgenossenschaft verdrängen. Die Zunahme religiöser Zwistigkeiten mußte dazu beitragen, den Kern der urchristlichen Ideale zu verdunkeln. Aber dieser Kern war doch einmal da. Ohne mich auf antike theologische Manuskripte berufen zu wollen, könnte ich auch in diesen manche Hinweise darauf finden.

Als dann die frühere religiöse Vermummung zur Hauptsache wurde und mit dem Zerfall des römischen Reiches auch die Widerstandsfähigkeit der Arbeiter abnahm, konnte auch die Arbeiterbewegung leicht und natürlich zur Kirche werden. Und das mußte um so leichter in den Städten vor sich gehen, wo eine kommunistische Produktionsweise sich überhaupt nicht hatte einrichten lassen, und wo die kommunistische Praxis in der Tat auf die Konsumtion beschränkt geblieben sein muß, immer als Massenerscheinung und Haupttendenz verstanden.

Auf Seite 499 sagt uns Kautsky, das Ideal des arbeitenden Proletariers »ging damals ebenso wie das des Bettlers dahin, eine arbeitslose Existenz auf Kosten der Reichen zu gewinnen, die das nötige Quantum Produkte aus den Sklaven herausschinden sollten«.

Wenn aber ein solcher Proletarier Christ wurde, dann mußte er die Hoffnung auf den Besitz von Sklaven aufgeben, denn die Urchristen hielten keine Sklaven, wie uns Kautsky durch Johannes Chrysostomus auf Seite 349 mitteilen läßt, und wie sich aus dem Kommunismus, der Gleichheit für alle anstrebt, auch von selbst versteht. Erst als die kommunistischen Gewohnheiten unter den Christen in Verruf kamen, erlaubte die Kirche auch das Halten von Sklaven. Selbst wenn es also richtig wäre, daß das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten »eine ausschließlich städtische Bewegung« war, wie Kautsky auf Seite 500 behauptet, so ist es ein durchaus voreiliger Schluß, zu sagen, die christlichen Proletarier der Städte, »die Hauptträger der christlichen Bewegung . . . . hatten alle den Drang, ohne Gegenleistung von der Gesellschaft zu leben. In ihrem Zukunftsstaate spielte die Arbeit keine Rolle«. (S. 500.) Außerdem widerspricht die ganze Tendenz dieser Behauptung jener Stelle in den »Vorläufern des Sozialismus«, in welcher Kautsky die christliche Religion den Glauben der Proletarier, Sklaven und ihrer Freunde nennt. Ein Glauben der Sklaven, der die Sklaverei

im Reiche Gottes auf Erden gut heißt, kann den Sklaven keinen Trost bieten. Kautsky gerät hier wieder in die Brüche.

Wo sich Sklaven und arbeitende Proletarier in einer Organisation vereinigen, deren Ideal der »Zukunftsstaat« ist, in welchem es keinen Krieg, keine Armut, weder Herren noch Knechte gibt, in welchem alle Menschen brüderlich nebeneinander leben sollen, da wird der eine schnell vom anderen lernen. Mochte den »Barbaren« die Idee einer internationalen Verbrüderung noch so fremd sein, die römische Herrschaft hatte den Boden für einen solchen Gedanken geebnet, wenn auch die fernere Entwicklung alle Bestrebungen der Arbeiter nach dieser Richtung vereitelte. Mochten die Proletarier noch so arbeitsscheu sein, im Verkehr mit ihren barbarischen und sonstigen Sklavenbrüdern muß diesem Proletariat die Notwendigkeit der Arbeit schnell genug eingeleuchtet haben.

Außerdem wäre es ein Widerspruch gegen Kautskys eigene Ansicht, daß es sich um einen zukünftigen und nicht um einen vergangenen Kommunismus handelte, wollten wir die Bestrebungen der antiken proletarischen Christen auf dieselbe Stufe stellen mit denjenigen der Gracchen, welche die alte Produktionsweise wiederherstellen wollten. Denn das Proletariat und die Sklaven kannten keine alte Produktionsweise, in der es keine Armut und keinen Krieg gegeben, so daß sie sich nach ihr hätten zurücksehnen können.

Kautsky will zwar weder die Unterschiede noch die allgemeinen Ähnlichkeiten der verschiedenen Volksbewegungen zu verschiedenen Zeiten unterschätzen oder überschätzen. Aber bei seinem Vergleich zwischen den wesentlichen Zügen der Bauernbewegung unter den Gracchen und denjenigen der urchristlichen Proletarier und Sklaven will er eine der wesentlichsten Ähnlichkeiten, das Streben nach der Einführung einer besseren Produktionsweise, den Urchristen absprechen. In den »Vorläufern« sagt er uns, daß der Unterschied zwischen gracchischer und christlicher Sozialreform aufs innigste zusammen hing mit dem Klassencharakter der beiden Bewegungen. Die durch Bauern getragene Gracchenbewegung »wollte die Plantagen- und Weidewirtschaft durch die Bauernwirtschaft verdrängen; wenn sie die bestehende Verteilung des Eigentums antastete, so geschah das, um eine Reform der Produktionsweise anzubahnen. Aber eben deswegen mußte sie notwendigerweise, wie wir gesehen haben, das Privateigentum (an den Produktionsmitteln) anerkennen«. (Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen, S. 24.)

Und im »Ursprung des Christentums« heißt es: Soweit damals soziale Reformen und soziale Ideale überhaupt einer Gesundung der Produktionsverhältnisse galten, zielten sie nur auf Wiederherstellung der alten Produktionsweise hin, der der freien Bauernschaft, und mit Recht; denn diese Produktionsweise war die höhere.«

Aber diese Aussagen, soweit sie den Urchristen einen Produktionskommunismus absprechen, widersprechen einmal gewissen anderen Behauptungen Kautskys, in denen er sagt, daß die antiken Christen an die Verwirklichung eines Kommunismus in der Zukunft dachten, nicht an Wiederherstellung eines alten Zustandes. Zweitens übersieht er dabei einen wichtigen Unterschied in der Denkweise der Bauern und des Proletariats, nämlich die Internationalität und die Abschaffung der Klassenherrschaft. Drittens hieß Abschaffung der Großbetriebe in der Landwirtschaft damals noch viel weniger als heute ganz unbedingt Rückkehr zum Privateigentum an Produktionsmitteln, vielmehr war der Gedanke an einen Gemeinbesitz mit Kleinbetrieb damals den Bauern viel geläufiger als heutzutage. Und daß die Urchristen alles gemeinsam haben wollten, also, wie die Essener, auch die Grundstücke kommunisieren wollten, geht aus verschiedenen von Kautsky selbst zitierten alten Schriftstellern hervor, wenn diese als gültiges Beweismaterial zugelassen werden sollten. Kautsky zitiert z. B. sowohl in den »Vorläufern« wie im »Ursprung« eine Stelle aus Johannes Chrysostomus. In den »Vorläufern« ist dieses Zitat vollständiger als im »Ursprung«, und aus diesem Zitat geht klar und deutlich hervor, daß unter den Urchristen »Keiner von seinen Gütern sagte, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam«. Alles schließt doch offenbar auch die Produktionsmittel ein. Oder soll alles nicht alles bedeuten? Wollte ich mich, wie Kautsky, auf die Bibel berufen, so könnte ich auch im Neuen Testament genug Stellen finden, welche bezeugen, daß wenigstens unter den Judenchristen die Landbevölkerung an der Bewegung stark beteiligt war. Und die Urziele der Bewegung waren doch von den Judenchristen festgelegt und über das römische Reich verbreitet worden. Nach meiner Auffassung war also der Unterschied der gracchischen von der urchristlichen Bewegung nicht, daß die Gracchen die Produktionsweise, die Urchristen aber nur die Konsumtionsweise umwälzen wollten, sondern vielmehr, daß die Gracchen nach dem Privatbesitz von Produktionsmitteln, die Urchristen aber nach dem Gemeinbesitz von Produktions- und Vertriebsmitteln strebten.

Kautsky nimmt in Übereinstimmung mit manchen bürgerlichen Forschern an, daß die Urchristen die Einzelehe unter sich aufgehoben hatten, oder daß wenigstens die Tendenz dazu unter ihnen existierte. Wie will er diese Auffassung in Einklang bringen mit einem bloß die Konsumtion berührenden Gesellschaftsideal? Soll die Tendenz zur Abschaffung der Einzelehe aus ethisch-ästhetischen, nicht aus historisch-materialistischen Ursachen und Gesichtspunkten heraus erklärt werden? Wenn es sich bei den Urchristen bloß um die Verteilung und das gemeinsame Verzehren von Gütern gehandelt hätte, welche mit Privatbesitz an Produktionsmitteln produziert wurden und auch im christlichen Zukunftsstaate so produziert werden sollten, dann war ganz offenbar auch eine geschichtliche Änderung der Familienform nicht nötig und nicht durch materielle wirtschaftliche Bedürfnisse erzwungen. War aber eine solche Tendenz im Urchristentum in der Tat vorhanden, so kann sie nur mit einer Änderung der Produktionsweise historisch-materialistisch begründet werden.

Aus diesen Gründen kann ich mich der Ansicht Kautskys über das Wesen der urchristlichen Gesellschaftsideale und Bestrebungen nicht anschließen. Offenbar war der Gemeinbesitz von Produktionsmitteln wenigstens anfänglich in den Zielen der Urchristen einbegriffen. Ihr Gesellschaftsideal mußte dann auf Grundlage der damals bekannten und möglichen Produktionsweisen in der Hauptsache ein Agrarierkommunismus sein, mußte also auch die Bauern, und nicht nur die städtischen Handwerker einschließen, und mußte international sein, denn nur so konnte der Krieg abgeschafft werden. Ein internationales Volksreich o h n e Bauern konnte auch damals nicht denkbar sein. Und die Köpfe der leitenden antiken Revolutionäre konnten diesen Folgerungen nicht entgehen, mochte sich ihr Denken auch noch so utopisch und ungeklärt einherbewegen.

War nach Kautskys Ansicht schon der freie Bauer auf seinem Kleinbetrieb Repräsentant einer höheren als der bestehenden Produktionsweise im römischen Reiche, dann wäre der freie Bauer in einer kommunistischen Gesellschaft, ganz gleich ob im Kleinbetriebe von Familien, oder im genossenschaftlichen von größerem Umfange, sicherlich erst recht das Glied einer höheren Produktionsweise gewesen. Nun waren sowohl die jüdischen, wie die griechischen und römischen Proletarier, wie auch die meisten »Barbaren«, vertraut mit der Sitte, periodisch das Land in kleine Betriebe wieder

zu verteilen, nachdem es in die Hände von Wucherern und Aristokraten gefallen war. Wie vergeblich diese Versuche zur Wiederherstellung der alten Produktionsweise gewesen waren, mußte sich allmählich weiten Kreisen einprägen. So war also auch unter den Bauern dem Kommunismus in verschiedenen Weisen vorgearbeitet worden. Und nun sollte ihnen der Gedanke fern gelegen haben: Wir müssen das Land gemeinsam besitzen und bewirtschaften? Im Gegenteil, dieser Gedanke war überall bekannt, wo es noch Gentilgesellschaften gab, und unter den römischen Sklaven gab es viele, die aus Gentilgesellschaften kamen. Es fehlte nur der Gedanke, diesen Plan nach internationalem Maßstabe durchzuführen, und dieser Gedanke konnte im römischen Reiche sehr leicht Anklang finden, sobald er sich einmal geregt hatte, und erst recht, wenn er unter dem verheißungsvollen Schutz eines großen und mächtigen »Gottes« auftauchte.

Aus solchen Erwägungen heraus schrieb ich in »The Worlds Revolutions« (1906): »Es ist oft behauptet worden, daß der Kommunismus jener alten Revolutionäre sich nur mit dem Konsum, aber nicht mit der Produktion befaßte. Aber alle Anzeichen deuten darauf hin, daß ihre Pläne auch das Gemeineigentum am Land und die Teilhaberschaft an den Produkten der Landwirtschaft und der Handwerke einschlossen. Andererseits war eine Kooperation großen Maßstabs in den meisten Produktionszweigen ganz außer Frage. Obgleich sie in gewissen Zweigen des Ackerbaus möglich ist, läßt sie sich nicht auf die ganze Landwirtschaft ausdehnen, selbst nicht in moderner Zeit mit modernen Maschinen. Sie war im römischen Reiche nur mit Sklavenarbeit durchführbar. Aber mit freien Bauern konnten die antiken Revolutionäre nur individuelle Produktion und gemeinsamen Konsum anstreben. Selbst der moderne Sozialist sieht ein, daß der Kleinbauer mit seiner individuellen Produktion unbehelligt gelassen werden muß, bis er auf natürlichem Wege zur kooperativen Bebauung greift, wo dieselbe durchführbar ist.« (S. 65.)

Also Agrarkommunismus mit Kleinbetrieb, das war nach meinem Befund die Grundlage des urchristlichen Zukunftstaates. Die materiellen Grundlagen für die Entstehung und Verbreitung dieser Idee einer neuen und höheren Produktionsweise waren in mannigfacher Weise gegeben, und mit ihr auch das Bestreben, dieses Ziel zu erreichen. Daß es nicht erreicht werden konnte, daß das christliche Proletariat nicht historisch klassenbewußt war

wie das moderne, war allerdings in der geistigen Entwicklung jener Zeit begründet. Der Gedanke einer historischen Entwicklung existierte nur als dunkle Ahnung in wenigen Köpfen, nicht als wissenschaftliche Erkenntnis in Verbindung mit einer großen Volksbewegung. Daher tappen die Urchristen auf Schritt und Tritt im Dunkeln. Sie sehen nicht voraus, wie sich das römische Reich entwickeln mußte. Sie konnten also auch nicht voraussehen, daß die gesellschaftliche Entwicklung aus der religiösen Schale ihrer Bewegung den Kern derselben machen würde, und daß der revolutionäre Kern aus Mangel an Nährboden verkümmern würde. Ich habe mich bisher nur auf historisch begründetes Material berufen. Absichtlich habe ich es vermieden, mich auf irgendwelche Bibelstellen zu beziehen, weil die Bibel so gefälscht ist, daß heute in der Regel kein Mensch mehr mit Gewißheit sagen kann, ob eine gewisse Stelle aus dem Geiste des Proletariats oder der herrschenden Klasse hervorgegangen ist. Da aber Kautsky trotz seiner Einsicht in diese Tatsache doch von der Bibel für seine Zwecke Gebrauch macht, und gewisse Stellen so auslegt, wie seine subjektive Empfindung auf Grund ökonomischer Einsicht es ihm vorschreibt, so möchte ich wenigstens darauf hinweisen, daß in dieser Bibel auch Stellen zu finden sind, welche die Arbeit keineswegs so verächtlich behandeln, wie es das antike Proletariat nach Kautskys Ansicht getan haben soll. »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen«, dieser Gedanke kehrt in verschiedenen Formen mehrfach wieder und hat auch den Urchristen nicht fern gelegen. Ob nun diese Stellen ein Ausdruck des proletarischen Empfindens jener Zeit und ein Prinzip der Ethik des christlich-proletarischen Zukunftsstaates waren, oder ob sie spätere Fälschungen sind, durch welche die unterdrückten Klassen zur Arbeit angehalten werden sollten, will ich nicht untersuchen, eben weil ich keinen Wert auf die Bibel lege als Beweismaterial für die Anschauungen der antiken proletarischen Klassenkämpfer. Ich will damit nur betonen, daß man namentlich im Neuen Testament ebensogut proletarische Lehren wie Lehren der herrschenden Klassen finden kann, je nachdem man dieselben Stellen auslegt, und daß Kautsky bei seiner Berufung auf derartige Stellen auch die Möglichkeit einer anderen Auslegung berücksichtigen müßte, selbst wenn sie der von ihm angenommenen widerspricht. Auch in den älteren sogenannten Propheten findet sich so manches, was den Auslegern der herrschenden Klassen sehr unbequem sein muß, zum Beispiel Stellen,

welche von einem Zukunftsstaat sprechen, in welchem die Arbeiter ihre Spieße in Baumscheren und ihre Schwerter in Pflugscharen umwandeln werden, in welchem sie Häuser bauen und selbst darin wohnen werden, in welchem sie die Früchte ihrer Arbeit selbst genießen sollen, in welchem nicht einer die Arbeit und ein anderer den Genuß haben soll. Ist das eine spätere Fälschung, und soll sich diese Stelle auf das Reich Gottes beziehen, wie es immer behauptet wird, und soll dieses Reich Gottes auf Erden sein, dann ist die Fälschung gewiß nicht von den herrschenden Klassen inspiriert. Ist es eine proletarische Fälschung, oder ist es wirklich dem Empfinden und Sehnen der Arbeiterklasse zur Zeit der »Propheten« entsprungen, dann zeugt es gewiß nicht von Arbeitsscheu und bloßem Konsumtionskommunismus. Und eine Idee, welche schon mehrere hundert Jahre vor dem Entstehen des Urchristentums entstehen und sich bis auf die Tage desselben erhalten konnte, wird sich auch wohl durch dasselbe haben fortpflanzen lassen. Ich überlasse es dem wissenschaftlich unbefangenen Leser selbst zu entscheiden, wer von uns beiden das proletarische Gedankenleben getreulicher wiedergibt: Kautsky, der ohne Rücksicht auf die erhebende Macht revolutionärer Ideen dem antiken Proletariat ohne Unterschied seiner Anschauungen nachsagt, es sei faul, gefräßig und geschlechtlich zügellos gewesen, ganz wie die modernen herrschenden Klassen es uns heute nachsagen und wie die antiken herrschenden Klassen es dem antiken Arbeiter nachsagten, oder ich, der dem revolutionär gewordenen antiken Proletariat eine auf Arbeit, Selbstbeherrschung, Nächstenliebe und Brüderlichkeit hinzielende Ethik zuschreibt, durch welche es sich von dem »unbekehrten« Proletariat unterschied.

Was ist demnach meine Auffassung von der wesentlichen Ähnlichkeit zwischen der antiken urchristlichen und der modernen proletarischen Bewegung? Beide Bewegungen beruhen auf proletarischen Grundlagen, sind auf Abschaffung der Klassenherrschaft in der ganzen Welt gerichtet, streben nach der Einführung einer kommunistischen Produktions- und Verteilungsweise. Und ihre wesentlichen Unterschiede? Die antike proletarische Revolution erschien in religiöser Verkleidung, die moderne bedient sich der Waffen der Wissenschaft; die antike strebte nach einem auf landwirtschaftlichen Kleinbetrieben ruhenden Kommunismus, die moderne strebt nach einem auf industriellen Großbetrieben beruhenden; das antike Proletariat war kein Lohnproletariat, sondern

bestand aus Sklaven, freien Handwerkern und verarmten Kleinbauern; das moderne ist ein Lohnproletariat; das Urchristentum war nur in seinen ersten Anfängen revolutionär, das moderne wird um so revolutionärer, je mehr es an Umfang gewinnt; die antike Revolution war verurteilt, im Sande zu verlaufen, die moderne muß unwiderstehlich zum Siege des Proletariats führen, in beiden Fällen aus historischen Notwendigkeiten; das antike Proletariat kannte die Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft nicht und konnte sie nicht kennen, das moderne beginnt seinen Siegeslauf mit der Erforschung und Erkenntnis dieser Gesetze; oder wie ich es an anderer Stelle ausgedrückt habe: Das antike Proletariat spielte mit Feuer und verbrannte sich, konnte aber leider unter den herrschenden Verhältnissen nichts anderes tun, das moderne Proletariat beherrscht das Feuer und zwingt es in seinen Dienst, ebenfalls auf Grund historischer Notwendigkeiten.

Aus diesen Gründen kann ich Kautsky zustimmen, wenn er schreibt, der Ursprung des Christentums fiele zusammen mit einem Zusammenbruch der Demokratie, während die moderne Arbeiterbewegung ihren Ausgang nähme von einem »ungeheuren Siege der Demokratie, der großen französischen Revolution«. Zwar ist hier das Wort Demokratie in einem sehr weiten Sinne gefaßt, der uns amerikanischen Sozialisten, die wir gegen die nach dem Muster der französischen Demokratie regierende Klasse kämpfen, gegen den Strich geht, aber darüber wollen wir hinweg sehen, eingedenk der logischen Fingerzeige unseres Meisters Dietzgen. Richtig verstanden ist diese Verallgemeinerung sehr gut, wenn sie von dem Bewußtsein begleitet ist, daß man nicht nur »bis in die Puppen verallgemeinern, sondern auch spezialisieren muß«. Und mit diesem Bewußtsein stimme ich Kautsky zu, wenn er sagt: »Man braucht nur diesen Gegensatz ins Auge zu fassen, um zu erkennen, daß die Entwicklung der Sozialdemokratie unmöglich in denselben Bahnen verlaufen kann, wie die des Christentums, und daß nicht zu befürchten ist, es werde sich aus ihren Reihen eine neue Klasse von Herrschern und Ausbeutern entwickeln, die mit den alten Machthabern die Beute teilt.« (S. 501.) Wenn Kautsky aber davon sicher überzeugt ist, wozu dann die ewigen Warnungen, sich vor den Revisionisten in acht zu nehmen? Wozu der fortwährend wiederholte Hinweis, man könne ja aus dieser oder jener Äußerung oder Handlung der Revisionisten sehen, wo die Reise hinginge, wenn sie das Heft in der Partei in die Hand bekämen?

Ist es ein durch die gesellschaftliche Entwicklung vorgeschriebenes Resultat, daß das proletarische Bewußtsein über das bürgerliche siegen muß, dann können die Revisionisten, seien sie ehrlich oder unehrlich, in der Sozialdemokratie nicht siegen, ohne zugleich ihre Natur zu ändern. Die proletarische Denkweise muß vielmehr den Revisionismus besiegen, das heißt, der Revisionismus muß der von Kautsky vertretenen Stellung in dem Maße näherkommen, in welchem die gesellschaftliche Entwicklung den Klassenkampf der Entscheidung näher rückt. Ein vorübergehendes Überwiegen des Revisionismus in dieser oder jener sozialistischen Partei eines gewissen Landes kann ja nach der marxistischen Auffassung nur da Platz greifen, wo die wirtschaftlichen Verhältnisse demselben günstiger sind als der von Kautsky vertretenen Richtung. Denn eine geistige Massenerscheinung muß nach dieser Auffassung immer bestimmte materielle Grundlagen in der wirtschaftlichen Basis der Gesellschaft vorfinden. Also kann der Revisionismus nur da die Regel in der Partei werden, wo er am besten den Verhältnissen angepaßt ist. Sind wir aber überzeugt, daß die wirtschaftliche Entwicklung unvermeidlich zum Siege des proletarischen Denkens führen muß, dann muß auch die revisionistische Richtung schließlich trotz aller theoretischen Vorbehalte in die Kautskysche Richtung gedrängt werden. Wer insinuieren wollte, daß die Revisionisten in der großen Mehrzahl während der entscheidenden Entwicklungsperiode ins kapitalistische Lager abschwenken würden, der müßte uns erst beweisen, daß die Revisionisten keine Sozialisten sind und nicht nach der Einführung einer sozialistischen Gesellschaft streben.

Da die große Masse der Revisionisten aber nicht Theoretiker, sondern Praktiker und Arbeiter sind, deren materielle Interessen sie fortwährend zum Kampfe gegen den Kapitalismus zwingen, dürfte der Versuch, ihnen reaktionäre Motive nachzuweisen, nicht sehr leicht sein. Solange wir demnach unseren revisionistischen Genossen dieselbe ehrliche Überzeugung zutrauen, welche wir selbst für uns beanspruchen, solange wir ihnen also einen Platz in der Partei neben uns als Gleichberechtigten zuerkennen, ist es ein Widerspruch gegen unsere eigene Überzeugung, sie fortwährend als gefahrbringende bürgerliche Teufel in sozialistischer Verkleidung hinzustellen, wie es von den leitenden engeren Marxisten fortwährend geschieht. Können die engeren Marxisten den Revisionisten reaktionäre Motive nachweisen, können sie dieselben

des Verrats an unsrer Bewegung überführen, dann muß eine reinliche Scheidung eintreten. Solange solche Beweise nicht geliefert werden, ist es demagogisch, den revisionistischen Teufel fortwährend an die Wand zu malen, um die engmarxistisch-orthodoxe Wissenschaft herauszustreichen. Die Revisionisten übersehen zwar nach unserer Ansicht wichtige Zusammenhänge, aber das passiert uns allen sehr oft. Und wenn unsere Fehler der Bewegung keinen großen Schaden tun, dann können wir auch die Revisionisten ruhig ihrer eigenen Erfahrung überlassen. Natürlich schließt die historische Notwendigkeit ein, daß sowohl wir, wie auch die Revisionisten und andere Richtungen in der Partei sich gegenseitig aneinander reiben, und daß jeder von uns seine Überzeugung klar vertritt. Das kann aber ohne persönliche Verbissenheit geschehen, sobald das logische Acquisit Josef Dietzgens in unserer Bewegung mehr um sich greift; nur solange die engmarxistische Logik die Köpfe beherrscht, werden wissenschaftliche Differenzen zu persönlichen Feindschaften.

Der Revisionismus kann höchstens die Bewegung hier und da verlangsamen, sie aufhalten, nicht aber sie aufheben. Eine Verhinderung des sozialistischen Sieges liegt ohnehin nicht in der Absicht der Revisionisten. Aber was wir zur Beschleunigung oder zum Aufhalten der Bewegung tun können ist so gering, daß Kautsky in der »Neuen Zeit« einmal selbst schreibt: »Wir können und wollen die Revolution nicht beschleunigen.« Und wenn wir dennoch durch Revolutionierung der Köpfe alle ohne Ausnahme, Revisionisten, Impossibilisten, »echte« Marxisten und Dietzgenianer, ja selbst nicht zu exzentrische Anarchisten, an der Beschleunigung der Revolution arbeiten, ohne dadurch der Wahrheit dieses Kautskyschen Ausspruches großen Abbruch zu tun, dann könnten wir selbst einem vorübergehenden Siege des Revisionismus in unserer Partei mit Ruhe entgegensehen, in der festen Überzeugung, daß die Revisionisten die Bewegung nicht mehr verlangsamen können wie wir sie beschleunigen können, und daß wir in den wesentlichen Prinzipien des wissenschaftlichen Sozialismus, und auch in den wesentlichen taktischen Schritten gegen die herrschenden Klassen, alle übereinstimmen, trotz aller augenblicklichen kleineren Differenzen. Denn nicht wir, sondern die gesellschaftliche Entwicklung bestimmt die Hauprichtung des Denkens, und in diese Hauptrichtung müssen schließlich alle ehrlichen proletarischen Elemente einlenken, ob sie jetzt wollen oder nicht.

Est ist daher von geringer Bedeutung für unsere Bewegung, ob manche Revisionisten von einem schmerzlosen Hineinwachsen der kapitalistischen Gesellschaft in den Sozialismus träumen oder nicht. Liegt es in den Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung, daß gewisse proletarische Elemente revisionistisch denken müssen, dann kann alles Wettern der revolutionär denkenden Elemente nichts gegen die zeitweilige Annäherung gewisser Teile der Arbeiterbewegung an bürgerliche Parteien ausrichten. Wir können dagegen protestieren, aber gegen historisch notwendige Denkrichtungen protestieren heißt auch nur gegen unbeherrschte Gesetze stürmen. Und wir können unsere Denkrichtung um so ruhiger und sachlicher dieser Entwicklung gegenüber zum Ausdruck bringen, als wir ja überzeugt sind, daß wir die gesellschaftliche Entwicklung auf unserer Seite haben.

Ich halte es deshalb auch für eine logische Entgleisung Kautskys, wenn er in demselben Kapitel, in welchem er hinweist auf die historische Notwendigkeit des proletarischen Sieges über den Kapitalismus, sagt, daß Engels nicht den kommenden Triumph, sondern das völlige Unterliegen des großen Zieles prophezeit haben würde, wenn er bei seinem Vergleich zwischen Christentum und Sozialdemokratie, in seiner Vorrede zur Marxschen Schrift »Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850« hätte andeuten wollen, die herrschende Klasse könnte freiwillig abdanken, wenn das Proletariat sich friedlich zur Macht entwickle. Ob die herrschenden Klassen freiwillig oder gezwungen abdanken, ist Nebensache im Vergleich zu unserer wissenschaftlichen Überzeugung, daß selbst ein freiwilliges Abdanken durch die gesellschaftliche Entwicklung erzwungen sein würde. Diese Nebenfrage kann unter der von Kautsky vorausgesehenen schließlichen gesellschaftlichen Entwicklung die Hauptfrage vom Triumph des modernen Proletariats gar nicht berühren. Er läßt sich auch hier von seiner eristischen Wut gegen den Revisionismus fortreißen. Wir Dietzgenianer bekämpfen den Revisionismus gleichfalls, aber wir haben mehr Vertrauen auf die gesellschaftliche Entwicklung als der Engmarxist Kautsky. Und daher befürchten wir von den utopischen Fehlern der Revisionisten keine große Gefahr für die proletarische Arbeiterbewegung. Haben verschiedene Revisionisten in logischer Verirrung selbst die Grenzen unserer Prinzipien überschritten, so geschah es nach meiner Auffassung »unbewußt« und muß ihnen erst »bewußt« gemacht werden, ehe wir weitere Folgerungen daraus ziehen.

Wenn also Kautsky sagt: »Es ist bezeichnend, daß die Leute, die den fraglichen Passus für sich ausbeuten, an allem Großen und Tiefen bei Engels verständnislos oder mißtrauisch vorbeigehen, dagegen Sätze mit Begeisterung aufnehmen, die, wenn sie wirklich das enthielten, was hineingelegt wird, durch und durch verfehlt wären« (S. 496), so erwidere ich: Diese Sätze würden verfehlt sein nicht mehr und nicht weniger wie der Revisionismus, das heißt, sie würden nicht den Sieg des Proletariats in Zweifel stellen, sondern nur die Art des Siegens. Und selbst der quietistischste Revisionist arbeitet nach diesem Siege hin, selbst wenn er sich logisch darin widerspricht. Irrt er sich in seiner Schätzung, so wird ihn die gesellschaftliche Entwicklung mehr und mehr in den Hintergrund drängen und denjenigen Elementen in der Bewegung den Vorrang geben, welche die Entwicklung richtig vorausgesehen haben. Andererseits haben selbst die mit revolutionären Allüren einherwandelnden Marxisten noch keine Anstalten getroffen zur Schaffung einer proletarischen Organisation, welche a l l e n Eventualitäten der revolutionären Entwicklung gewachsen wäre. Sie haben es höchstens bis zur Vertretung der Idee eines politischen Massenstreiks gebracht. Ein politischer Massenstreik aber bringt Verhältnisse hervor, in denen es ohne bewaffnete Macht nicht abgeht. Doch über die Möglichkeit der Durchführung eines solchen Massenstreiks, und über seine notwendigen Folgen hinaus, sobald er sich in die Länge zieht, bis zur Idee einer bewußten Bewaffnung und Vorbereitung des Proletariats als Partei auf die äußersten Gewaltmittel, welche den Sieg des Sozialismus gegen etwaige Gewaltmaßregeln der Herrscher sichern könnten, ist noch keine sozialistische Partei vorgeschritten. Und solange so etwas nicht für nötig oder weise erachtet wird, solange man die Verhältnisse selbst zur Diskussion dieser Möglichkeiten noch nicht für reif genug ansieht, trotz aller Winke, daß das Proletariat wahrscheinlich die Herrschaft wird mit Gewalt erzwingen müssen, kann auch die gegenteilige Meinung über eine friedlichere und ruhigere Art der Entwicklung in den Sozialismus keine Sünde wider den heiligen Geist der proletarischen Revolution sein. Auf diese Frage kommen wir noch zurück.

Kautsky findet die von Engels gezogene Parallele zwischen Sozialdemokratie und Urchristentum »im großen und ganzen richtig«, meint aber: »Das Christentum ist kaum eine Religion der Sklaven zu nennen, für die es nichts getan hat.« (S. 498.) Aber in den

»Vorläufern des Sozialismus« nennt er das Urchristentum selbst eine Religion der Sklaven. Und es ist das Urchristentum im römischen Reiche, nicht das römische Christentum zur Zeit seiner Akkommodation, auf welche sich die Parallele von Engels bezieht.

An solchen und ähnlichen Stellen wird Kautskys peinliche Sorgfalt, bis in die Einzelheiten genau zu sein, zur kleinkrämerischen und in Extreme fallenden Eristik, wie wir es schon bei der Frage nach den Endzielen der urchristlichen Bewegung gesehen haben. Und dieselbe Manier schimmert uns nur zu oft aus Kautskys Schriften entgegen.

In seiner Polemik gegen Bax, welche wir mehrfach angezogen haben, behauptete er, daß sich seit der antiken griechischen Zeit weder die Natur, noch die menschliche Denkfähigkeit geändert hätten, sondern »die ökonomischen Bedingungen«. Das heißt also, ökonomische Bedingungen im engsten Sinne verstanden, mit Ausschluß der Naturelemente, wie geographische Verhältnisse, und dergleichen. Diese engökonomischen Verhältnisse, besonders die Produktionsmethoden, wurden dort als das variable und bestimmende Element, als die treibende Kraft der geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Die Naturelemente der Gesamtheit der Produktionsbedingungen wurden unterschätzt.

Im »Ursprung des Christentums« heißt es schon vorsichtiger: »Freilich darf man den Einfluß des geographischen Faktors auf die Geschichte nicht übertreiben. Der geographische Faktor — — — Lage, Bodengestaltung, Klima — — — bleibt wohl in historischer Zeit im großen und ganzen in den meisten Ländern derselbe; er ist schon vor der Geschichte da und beeinflußt diese sicher auf das Gewaltigste. Aber die Art und Weise, wie der geographische Faktor die Geschichte eines Landes bestimmt, hängt selbst wieder von der Höhe ab, die dessen Technik und gesellschaftlichen Verhältnisse erreicht haben.« (S. 188—189.)

Vorsichtiger und allgemeiner, man könnte sagen unbestimmter, kann man sich kaum ausdrücken. Wohl — — — im großen und ganzen — — — in den meisten Ländern — — — und dann der Hinweis auf die Wechselwirkung, das ist die ganze Dialektik. Und darin schließen sich einige Sätze über Kohle, Eisen und insulare Lage Englands, Seeweg nach Ostindien, Dampf, Technik der Schifffahrt, alles in einen einzigen Absatz zusammengedrängt, und dazu dann die Bemerkung: »Dieselbe Natur desselben Landes bedeutet daher unter verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen etwas

sehr Verschiedenes; auch wo die Natur des Landes durch den Wandel der Produktionsweisen nicht geändert wird, bleibt doch ihre Wirkung nicht notwendigerweise die gleiche. Auch hier stoßen wir immer wieder auf die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse als das Entscheidende.« (S. 189.)

Das Entscheidende für welche Frage? Etwa die Frage nach den treibenden Ursachen der Entwicklung der Gesellschaft? Aber gegen Bax wurde doch von Kautsky geltend gemacht, daß in dieser Gesamtheit der Produktionsverhältnisse der engökonomische Faktor der entscheidende für die Frage nach den treibenden Ursachen der Gesellschaft sei. Die Gesamtheit der ökonomischen Verhältnisse schließt nicht nur die natürlichen Faktoren, sondern auch den Grad der geistigen Entwicklung der arbeitenden Menschen ein, und die dialektische Kernfrage im historischen Materialismus ist doch gerade, welcher dieser Faktoren unter diesen oder jenen speziellen Voraussetzungen der treibende bei bestimmten historischen Vorgängen ist. Mit Worten wie »wohl«, »im großen und ganzen«, »in den meisten Ländern«, und ähnlichen zweifelhaften Reflexionen wird diese Frage zwar aufgeworfen, aber nicht beantwortet. Hier drückt also Kautsky unbewußt selbst Zweifel an der gewöhnlichen engmarxistischen Ansicht aus, daß der engökonomische Faktor der variable in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse ist. Bax und anderen Gegnern gegenüber wird aber diese zweifelhafte engmarxistische Ansicht flott verteidigt.

Man darf den Einfluß des geographischen Faktors nicht übertreiben. Gewiß nicht. Aber man darf auch den Einfluß des engökonomischen Faktors nicht so übertreiben, wie es die engeren Marxisten fortgesetzt getan haben, und man darf andererseits den Einfluß der Naturfaktoren und der menschlichen Geistesentwicklung nicht so unterschätzen im Vergleich zum engökonomischen, wie das im engeren Marxismus immer geschieht. Statt diese dialektische Frage mit solchen nichtssagenden Floskeln wie »wohl«, »meistens«, etc. abzutun, würde es sich lohnen, wenn irgend ein engerer Marxist einmal feststellen wollte, in welchen Ländern etwa bestimmte Naturfaktoren die engökonomischen im Verlauf der antiken und modernen Geschichte nicht zeitweise als entscheidende und treibende Ursache überflügelt haben. Und wenn schon zugegeben wird, daß der geographische Faktor die Geschichte sicherlich auf das Gewaltigste beeinflußt, dann wird die Geschichte schon brenzlich und es frägt sich, ob die Geschichte des engökonomischen Faktors nicht

doch Vorgänge aufweist, bei denen dieser Faktor selbst so gewaltig von Natur- oder Geisteselementen beeinflußt worden ist (natürlich auf Grund von Massenbeobachtungen und bei Massenerscheinungen), daß er tatsächlich in eine untergeordnete Stellung zu denselben geriet.

Denn der Satz, daß dieselbe Natur eines und desselben Landes unter verschiedenen engökonomischen Bedingungen verschieden wirkt, findet sein logisches Supplement in dem Satze, daß dieselben engökonomischen Bedingungen eines und desselben Landes oder verschiedener Länder unter verschiedenen Naturveränderungen verschieden beeinflußt werden, so daß eventuell die Natur oder die Menschengeister als treibende Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung auftreten können und müssen. Und die Feststellung des jeweiligen Grades der verschiedenen Natur-, Wirtschafts- und Geisteseinflüsse in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse ist die Aufgabe einer dialektischen Logik. Für die Lösung dieser Aufgabe ist in der Tat die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse das Entscheidende. Aber wer die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse und nicht den engökonomischen Faktor als das Entscheidende betont, der betrachtet als das dialektische Dritte, Höhere, nicht die »ökonomische Situation der Länder und Völker«, sondern den Universalzusammenhang, der verläßt den Boden des engeren Marxismus und betritt das Gebiet des erweiterten Marxismus, der hört auf, den engökonomischen Faktor als den unter allen Umständen variablen und entscheidenden im Vergleich mit den anderen Faktoren der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse zu betrachten, der schreitet vom engeren historischen Materialismus zum Dietzgenismus fort. Es ist ja sehr erfreulich, daß Kautsky im »Ursprung des Christentums« dieses erweiterte Gebiet betritt, welches in der Tat schon von Marx in seiner Einleitung zur »Kritik der politischen Ökonomie« angedeutet, aber in der ferneren Theorie und Praxis nicht konsequent vertreten worden ist. So hat auch Kautsky fortwährend hin und her geschwankt zwischen der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse als dem Entscheidenden und dem engökonomischen Faktor als dem variablen im Vergleich zu allen anderen. Und es hat sich kein engerer Marxist je klar und konsequent ausgedrückt, welchem dieser beiden dialektischen Fundamente er den Vorzug geben will. Und das ist das Entscheidende für die Beurteilung der logischen Konsequenz und Inkonsequenz des engeren Marxismus.

Stellt man die verschiedenen widersprechenden Elemente zusammen, welche nach den Behauptungen der engeren Marxisten das Entscheidende sein sollen für die Beurteilung der treibenden Ursachen der Entwicklung der Gesellschaft, dann ergibt sich folgendes: Innerhalb der historisch bekannten Zeit ist wohl der engökonomische Faktor im großen und ganzen in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse in den meisten Ländern die Triebfeder der gesellschaftlichen Entwicklung gewesen. Also, sagen wir Dietzgenianer, dieser engökonomische Faktor tritt als Hauptentwicklungstendenz, das heißt, als Regel innerhalb der historischen Zeit in der Rolle der treibenden Ursache der gesellschaftlichen Entwicklung auf. Und auf die Kehrseite dieser engmarxistischen Medaille schreiben wir: Als Ausnahme innerhalb der historischen Zeit treten Natur- oder Geisteselemente als treibende Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung auf; in vorgeschichtlichen Zeiten aber trieben Naturverhältnisse als Regel die gesellschaftliche Entwicklung vorwärts, und in der nachkapitalistischen Geschichtsepoche wird der Menschengeist in der Regel als treibende Kraft dieser Entwicklung bewußt auftreten. Das Entscheidende für die Beurteilung der Macht der verschiedenen Triebkräfte ist unter allen Umständen die Gesamtheit der Universalzusammenhänge, mit denen die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse dialektisch so innig verschlungen ist, daß sie nur formell auseinander gehalten werden können. Die Macht der verschiedenen Weltelemente darf weder überschätzt noch unterschätzt werden. Es ist die Aufgabe einer dialektischen Logik, das Mehr oder Weniger der bestimmenden Kräfte im Universalzusammenhange als Regel und als Ausnahme festzustellen.

VII. Kapitel:

Bernsteins Revisionistischer Dualismus.

Die allgemein als Orthodoxe bezeichneten engeren Marxisten, wie Kautsky, Mehring, Plechanow, haben sich streng an die grundsätzlichen Errungenschaften von Marx und Engels gehalten, haben versucht, dieselben möglichst zu festigen, und haben innerhalb des engeren Geltungsbereichs ihrer Geschichtsauffassung diese Errungenschaft mit gutem Erfolge verwertet. Da ihnen aber ihre unausgearbeitete und halbmechanistische Erkenntnistheorie den Weg nach den dialektischen Übergängen auf andere Entwicklungsgebiete und nach dem konsequenten Verständnis der Gedankenentwicklung innerhalb des Gebietes des engeren historischen Materialismus selbst verschlossen hat, mußten sie notwendigerweise innerhalb dieses Feldes in endlosen logischen Widersprüchen und metaphysisch angehauchten Verallgemeinerungen umherirren, und konnten den Marxismus nicht über sein engeres Geltungsbereich hinaus konsequent dialektisch weiter entwickeln.

Da der Weg nach dem Vormarsch hin vernagelt war, mußte eine Revision des Marxismus, welche die engmarxistische Erkenntnisschranke nicht durchbrach, unvermeidlich in auswegslose Nebenstraßen oder rückwärts führen. Das ist denn auch das tragische Schicksal des sogenannten Revisionismus, welches in der Tat eine Abart des allgemeinen tragischen Geschicks des engeren Marxismus ist.

Soweit der Revisionismus in der Ökonomie und Politik in logische Irrgänge gerät, teilt er die gewöhnlichen undialektischen Eigentümlichkeiten der engeren marxistischen Logik. Soweit er dem historischen Materialismus, der materialistischen Erkenntnistheorie und dem dialektischen Naturmonismus kritisch gegenübersteht, führt der Revisionismus nicht nur von der Hauptentwicklungstendenz des engeren Marxismus ab in geistige Sackgassen, sondern schreitet rückwärts nach dem Dualismus hin.

Ich betone hier nochmals, daß nach meiner Auffassung kein Revisionist die bewußte Absicht hat, von der Hauptstraße abzugleiten oder rückwärts zu marschieren. Es geschieht eben so un-

bewußt, wie die ganzen unlogischen Seiten- und Kopfsprünge der engeren Marxisten unbewußt gemacht werden. Meine Darstellung kann auch hier keinen anderen Standpunkt vertreten, als diesen, daß die Revisionisten im engeren Marxismus infolge der Schwankungen ihres Denkens um die logische Haupttendenz herum, also nach dem logischen Entwicklungsgesetz, ihre besondere Bewußtseinsform angenommen haben, und daß sie dieselben beibehalten müssen, solange sie nicht mittels Dietzgens dialektischer Logik über die engere marxistische Barriere der Erkenntnis hinausgelangen.

Ich beschränke mich hier auf Eduard Bernstein, der wohl als der historische Typus der revisionistischen Bewußtseinsform gelten kann. Er ist der anerkannte Begründer und theoretische Meister dieser Richtung, und was auf ihn zutrifft, paßt mit den für individuelle Eigenarten nötigen Einschränkungen auf alle Revisionisten. Das heißt also, betrachten wir den Revisionismus als Massenerscheinung, so ergibt er sich einmal als eine Pendelbewegung des Denkens von der marxistischen Haupttendenz hinweg, zweitens als eine Durchschnittsrichtung, um welche die einzelnen individuellen Revisionisten herumpendeln. Ihre allgemeine Übereinstimmung mit den sogenannten orthodoxen Marxisten besteht in ihrer Bekämpfung des Kapitalismus und ihren Bestrebungen zur Einführung eines sozialistischen Arbeiterkommunismus. Ihre typische Verschiedenheit von den Orthodoxen besteht in ihrer Skeptik gegen das, was die Orthodoxen als die wissenschaftlichen Grundlagen des Marxismus vertreten, nämlich gegen den historischen Materialismus als Methode der Forschung, als Geschichts- und Weltauffassung, und gegen die Hauptsätze der Marxschen Ökonomie, namentlich gegen die Marxsche Mehrwerttheorie, Konzentrations- und Krisentheorie. An Stelle eines konsequenten historischen Materialismus setzen sie einen unbestimmten Dualismus, an Stelle der Marxschen Ökonomie Verschmelzungen bürgerlicher und sozialistischer Theorien. Bei Bernstein hat die revisionistische Kritik dahin geführt, überhaupt den wissenschaftlichen Grundsätzen des Marxismus wenig Bedeutung beizumessen, als Leitsternen nach einem klar erkannten Endziel hin, und den Hauptnachdruck zu legen auf die Tagespraxis, ohne ebenso große Rücksicht auf das, was man »gemeinhin« das Endziel der proletarischen Revolution nennt.

Die heftige Diskussion, welche sich an die Bernsteinschen Ausführungen knüpfte, trägt durchweg den Stempel der engmarxistischen Logik, läßt die dialektische Hauptfrage nach der Entwick-

lungstendenz und dem Wesen der menschlichen Erkenntnis unberührt und erst recht ungelöst, und hat nicht zur Weiterentwicklung des Marxismus im Sinne seiner wissenschaftlichen Haupttendenz, sondern höchstens zur Klarlegung der Tatsache geführt, daß es den theoretischen Grundlagen des engeren Marxismus an dialektischer Biegsamkeit und logischer Konsequenz fehlt. Diese Unlogik zeigt sich schon auf den ersten Blick in den Vorwürfen, welche sich beide Fraktionen fortwährend zuschleudern. Nach Kautskys Ansicht verwechselt Bernstein: Freiheit des Wollens und Freiheit des Handelns; Determinismus und Mechanismus; Fatalismus, historische Notwendigkeit und wirtschaftliche Zwangslange; unterschlägt wichtige Stellen aus Zitaten: sucht sich aus statistischen Tabellen heraus, was ihm paßt; verdreht den Sinn gewisser von ihm bekämpften Sätze, usw.

Nach Bernstein verwechselt Kautsky Allgemeininteresse mit Gemeinsinn; macht eigene Einschaltungen in Zitate; degradiert prinzipielle Erörterungen zu persönlichen Gehässigkeiten; schiebt anderen die Motive und Tendenzen von Schriftstellern unter, deren Material bei revisionistischen Analysen zu Folgerungen verwertet wird; läßt wesentliche Reihen aus statistischen Tabellen weg, um um ein für seine Zwecke günstiges Bild zu erhalten, usw.

Maurenbrecher bezichtigt Kautsky der folgenden eristischen Eigentümlichkeiten: Ablenkungsversuche, Übertreibungen, falsche Wiedergabe der Ausführungen anderer oder seiner eigenen, falsche Konsequenzmacherei, breites Austreten unbestrittener Selbstverständlichkeiten, sachlich überflüssige Rekriminationen, Mißbrauch seiner Stellung als Redakteur der »Neuen Zeit« durch übergroße Inanspruchnahme von Platz für sich selbst, Flausen falsch geübter Dialektik, Monopolisierung des Wortes »Klassenkampf« für seine eigene Tätigkeit und Aufmutzung des Stichwortes »Positive Arbeit« für seine revisionistischen Gegner.

Kautsky gibt diese Komplimente mit Zinsen zurück.

Bernstein beklagt sich gegen Kautsky über dessen im Tone hochfahrende und insultierende Weise. Er nennt ihn mit dem gleichen hochfahrenden Tone und der gleichen ausgesucht insultierenden Weise einen »Oberkonfusionarius, der zehn Jahre lang in der »Neuen Zeit« sein Unwesen treiben durfte.« Er bezichtigt ihn des »Klaubens an Flüchtigkeiten des Ausdrucks«, doch diese Flüchtigkeiten bestehen eben leider in der ganzen revisionistischen wie orthodoxen marxistischen Literatur. Beständen sie nicht, dann

könnten Kautsky und Bernstein auch nicht daran klauben, Bernstein sagt von Kautsky, er lege in die Worte des Gegners einen »möglichst dummen Sinn« hinein, nicht denjenigen, der ihnen nach ihrem Zusammenhange zukomme.« Leider haben die revisionistischen Aufklärer dieselben Verstöße gegen die orthodoxen Marxisten auf dem Kerbholz, und diese Manier ist, wie wir an Kautsky, Plechanow, Mehring und Bauer schon nachgewiesen haben, überhaupt eine Eigentümlichkeit der engmarxistischen Logik. Bernstein jammert über Kautskys dialektische Kurzsichtigkeit, welche nicht zwischen absoluter und relativer Abnahme oder Zunahme unterscheiden kann, und ohne weiteres in gewissen Bernsteinschen Ausführungen über gleichzeitige Zunahme von Besitzenden und Nichtbesitzenden, Milderung und Verschärfung von Klassenkämpfen und Ausbeutung etc., krasse Widersprüche sieht, aber nicht unterscheidet zwischen Klassengegensätzen und Milderung oder Verschärfung ihrer Formen. Aber leider enthält keine der Bernsteinschen Ausführungen genaue Angaben, wann er über die Haupttendenz der gesellschaftlichen Entwicklung, wann über Erscheinungen in Nebentendenzen spricht, oder ob die Haupttendenz von den Nebentendenzen absolut oder relativ überflügelt wird. Bei der ganzen Polemik über Ökonomie zwischen Kautsky und Bernstein bleibt in den meisten Fällen dunkel, ob es sich um Haupttendenzen des internationalen Kapitals handelt, ob um die Haupttendenz des Kapitals eines gewissen Landes, oder um ein Schwanken der Haupttendenz eines nationalen Kapitals um die internationale Haupttendenz. Auch wo es sich offenbar um Tendenzen nationaler Entwicklung handelt, bleibt auf beiden Seiten unerklärt, wann die Diskussion sich um nationale Nebentendenzen und wann um die nationale Haupttendenz dreht. Der eine scheint von der Haupttendenz zu reden, wenn der andere mit einem Hinweis auf Nebentendenzen antwortet, und umgekehrt. Auf alle Fälle ist die Diskussion nicht konsequent und klar in dieser Hinsicht verlaufen. Es fehlt auf beiden Seiten an einem gründlichen Nachweis der Beziehungen zwischen internationaler und nationaler Haupttendenz und internationalen und nationalen Nebentendenzen. Man weiß nie sicher, wann vom Kapitalismus als Ganzem und wann vom Kapitalismus als nationalem Teil des internationalen Ganzen die Rede ist. Und die Dürftigkeit des statistischen Beweismaterials wird auf beiden Seiten zugegeben.

Bernstein wirft Kautsky vor, daß er alles verschweigt, was

den Sätzen der Bernsteinschen Schriften, die er aus dem Zusammenhang reißt, denjenigen Sinn gibt, den sie dort haben, leidet aber unglücklicherweise an demselben logischen Mangel. Er wirft Kautsky »grobe Fälschung« und »bewußte Unehrlichkeit« vor, muß sich aber von der orthodoxen Seite dieselben Vorwürfe gefallen lassen.

In der Polemik zwischen Kautsky und anderen orthodoxen Marxisten gegen David und Schippel, wie mit den Redakteuren des »Vorwärts« in der Kurt Eisner-Episode treten dieselben eristischen Eigentümlichkeiten auf.

Wieweit alle solche Vorwürfe auf beiden Seiten berechtigt sind, kann ich unmöglich hier untersuchen. Auch wird es mir der Leser nicht verargen, wenn ich es ablehne, jeden dieser Vorwürfe mit einer Angabe des Jahrganges, des Bandes, der Nummer und der Seitenzahl der betreffenden Schriften zu begleiten. Wenn die Betreffenden sich nicht mehr erinnern sollten, wo und wie sie diese Behauptungen aufgestellt haben, so können sie mir sagen, welchen besonderen Ausdruck in meiner Aufzählung sie nicht gebraucht haben, und dann werde ich diese Angabe genau belegen. Sonst kommt der Leser vor lauter Sternchen und Fußnoten nicht vom Flecke.

Ebensowenig kann ich mir gestatten, alle jene Diskussionen hier nochmals zu eröffnen und erschöpfend durchzuhecheln. Mir liegt hier nur daran, das Vorhandensein dieser undialektischen Methoden auf beiden Seiten durch gegenseitiges Zeugnis zu erhärten und festzustellen, daß alle diese Diskussionen deshalb so resultatlos verlaufen sind, weil dem engeren Marxismus aller Schattierungen aus historischer Notwendigkeit die dialektische Logik fehlt. Ist dies einmal hervorgehoben und anerkannt, dann wird es für die an jenen Diskussionen Beteiligten ein leichtes sein, selbst die prüfende und ausgleichende Hand an ihre früheren Schriften zu legen und eine wissenschaftliche Übereinstimmung herbeizuführen. Ein einzelner kann natürlich einen solchen historischen Vorgang, der die Gedankenentwicklung vieler einbegreift, nicht mit wenigen Worten bewirken. Ich muß mich mit der Feststellung bestimmter Tatsachen begnügen und die weitere Entwicklung infolge dieser Feststellung abwarten.

Auch kann ich hier nicht in jedem individuellen Falle untersuchen, wieweit es sich bei solchen gegenseitigen Anzapfungen um »unbewußte Mißdeutung« oder »bewußte Entstellung« handelt. Das

wissen heute selbst die handelnden Personen nicht mehr mit Bestimmtheit in allen Fällen. Es kann sich nur um die Feststellung der Tatsache logischer Irrgänge handeln, und um den Nachweis der allgemeinen Ursache solcher Irrgänge. Und wenn der Nachweis der allgemeinen Ursache erbracht ist, kann der einzelne selbst den kleineren psychologischen Verkettungen dieser oder jener logischen Entgleisung nachgehen und sie korrigieren.

Ein sehr treffendes Gesamtbild von Bernsteins geistiger Arbeit erhält man, wenn man seine »Voraussetzungen des Sozialismus«, sein Sammelwerk »Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus«, und seinen Vortrag »Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?« im Zusammenhange liest und den logischen Faden in diesen Werken zu einem Gesamtbilde zusammenzustellen sucht. Dann ergibt sich als Haupttendenz des Bernsteinschen Denkens die Skeptik und ihre Zwillingsschwester, die Agnostik. An Stelle der monistischen Tendenz des historischen Materialismus erhalten wir die dualistische Tendenz des Kantschen Kritizismus. Der Klassenkampf des Proletariats wird zur sekundären Frage. Das wissenschaftlich erkannte und angestrebte Endziel des Marxismus verschwindet in blauem Dunst. Von dem revolutionären Geist des Marxismus bleibt nur der gute Wille zurück, auf dem Wege der täglichen Praxis nach einer Umwandlung des Kapitalismus in eine genossenschaftliche Gesellschaft zu streben, von einer Evolution ohne Revolution zu träumen, und möglichst das Entstehen revolutionärer Krisen abzuwenden durch Pflege demokratischer Bande zwischen der Sozialdemokratie und dem radikalen Bürgertum. In der Theorie wird die Milderung der Formen der Klassenkämpfe und der Ausbeutung vertreten, ohne zu untersuchen, wie die Form milder werden kann, wenn es der Gegensatz selbst nicht wird, oder, wenn die Form des Klassengegensatzes seine Hauptentwicklungstendenz nicht zu befolgen braucht, welche Bedeutung es für die proletarische Bewegung haben kann, wenn der Gegensatz zwischen den Hauptklassen so bleibt wie er war, oder schärfer wird, während die Form des Gegensatzes den Schein einer Milderung vorspiegelt. In der Praxis ergibt sich ein schwankendes, auf keiner sicheren Grundlage ruhendes Tasten nach einer friedlichen Entwicklung des Proletariats zur Macht, ohne die zuversichtliche Überzeugung, daß die Macht der herrschenden Klassen aus historischen Notwendigkeiten ihres eigenen Systems heraus abnehmen muß.

So wird der revolutionäre Marxismus bei Bernstein zum evo-

lutionären Utopismus, der wähnt mit Erfolg gegen den impossibilistischen und ultrarevolutionären Utopismus zu kämpfen, aber in der Tat den wissenschaftlichen Marxismus selbst trifft. Wird Bernstein auf dieses Resultat seiner Arbeiten aufmerksam gemacht, dann behauptet er, das könne nicht sein, das habe er nicht gewollt, dagegen verwahre er sich.

Sehen wir uns diese Tendenz des Revisionismus an einigen besonderen Beispielen aus Bernsteins Schriften näher an.

Der erste Teil des Bernsteinschen Werkes »Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus« enthält mit einer Ausnahme Artikel, welche während der Zeit von 1890 bis 1895 ex cathedra geschrieben sind. Ihre Logik ist die engmarxistische, ihr wissenschaftlicher Standpunkt ähnlich dem orthodoxen. Eine Kritik dieser Artikel von meinem Standpunkte ist nach den in den vorstehenden Kapiteln niedergelegten methodischen Fingerzeigen nicht weiter von Belang. Der letzte Artikel dieses Teiles ist im Jahre 1900 geschrieben, also nach den »Voraussetzungen« und den an dieses Werk anknüpfenden Debatten. Dieser Artikel soll ein »methodologischer Exkurs« sein über das Thema »Naturprinzipien und Wirtschaftsfragen«, in der Form einer Besprechung des Buches »Gesellschaftskunde als Naturwissenschaft«, von Ed. Sacher. Bernstein findet, daß der Verfasser von vornherein seine Begriffe nicht präzis genug definiert, um eine sichere Grundlage für die Beurteilung der Fragen zu liefern, was »naturwissenschaftliche Methode« und »naturwissenschaftliche Auffassung der Gesellschaft« sei. Daher macht sich Bernstein selbst seine eigenen Definitionen zurecht, und beurteilt das Buch von seinem so geschaffenen Standpunkte aus. Da er aber selbst keine konsequente Forschungsmethode hat, und über die dialektischen Zusammenhänge von gesellschaftlicher und außergesellschaftlicher Natur nicht klar ist, so verläuft sich seine Besprechung in allerhand Reflexionen über Wille und Zweck in Natur und Gesellschaft, bei denen er noch ganz auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft vor Haeckel und Mach steht, Ursache und Wirkung behandelt wie es die metaphysischen Philosophen gemacht haben, d. h. wo er von Entwicklung und dialektischer Verknüpfung handeln muß, die Frage nach dem Mehr oder Minder des Gewichts in der dialektischen Wechselwirkung zwischen Natur und Gesellschaft und beim Wollen und Sollen von Menschen unter dem Gesichtspunkte der alten dualistischen Kausalität abmacht. Dann folgen einige Bemerkungen über biologische Analogien

zwischen Natur und Gesellschaft, vermischt mit Reflexionen über den Unterschied zwischen Prinzipien der Mechanik in der unorganischen Welt und Zweckprinzipien in der organischen, wie sie der alten Naturwissenschaft geläufig sind, aber seit der Überwindung der alten Scheidelinie zwischen Vitalismus und Mechanismus in der Naturwissenschaft längst von allen auf der Höhe der Zeit stehenden Naturforschern in die Rumpelkammer geworfen worden sind. Dann schweift die Kritik ab in die Werttheorie, doch die dialektische Frage nach dem Grade, bis zu welchem naturwissenschaftliche Theorien als Analogien und als wirkliche Forschungsmethoden in der Gesellschaftswissenschaft angewandt werden können, bleibt unbeantwortet.

Klarer konnte der Mangel an dialektischer Denkweise nicht hervorgehoben werden, als durch einen solchen Artikel, der direkt auf eine bedeutsame Frage dialektischer Grenzbeziehungen losging, aber bei der Ausarbeitung sich in alte und überwundene Definitions- und Auslegungstüfteleien verlor.

Der zweite Teil von »Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus« enthält Artikel, welche zwischen 1893 und 1898 geschrieben sind. In diesen Artikeln tritt die geistige Wandlung Bernsteins schon klar hervor. Er ist seiner praktischen Tätigkeit bei der ex cathedra Verteidigung der Grundlagen des wissenschaftlichen Sozialismus auf allerhand Erscheinungen gestoßen, welche sich nicht mit seiner bisher vertretenen Auffassung vertragen. Die Kritik an sich selbst wird nun zur Kritik der wissenschaftlichen Grundsätze des Sozialismus.

Aber nun ereilt ihn das tragische Geschick des engeren Marxismus. Dialektik ohne dialektische Erkenntniswissenschaft — — — das kann nur zur Eristik, Scholastik, Metaphysik führen. Schon in dem 1896 geschriebenen Artikel über »Utopismus und Eklektizismus« hat ihn der Teufel der Unlogik beim Kragen und fährt mit ihm in die Klüfte des skeptischen und agnostischen Dualismus hinab, aus denen er nicht mehr aufsteigen sollte bis auf den heutigen Tag.

In diesem Artikel weist Bernstein hin auf die utopische Manier der Impossibilisten, erst von einer Tendenz der kapitalistischen Akkumulation zu sprechen, dann aber im Handumdrehen die »Expropriation der Expropriateure« so aufzufassen, als wäre sie ein notwendig mit einer Katastrophe einsetzender und sich gleichzeitig auf der ganzen Linie abspielender Vorgang. Auch den Ge-

danken von einem stillen Hineinwachsen der Gesellschaft in den Sozialismus findet er nicht ganz annehmbar, weil er »ein etwas zu mechanisches Wachstum voraussetzen« ließe, obschon er »nicht unrichtig« sei. Statt nun aber diese beiden undialektischen Extreme, welche im Grunde nicht Unterschiede zwischen Utopismus und Eklektizismus, sondern zwischen nicht evolutionärer Revolution und nicht revolutionärer Evolution sind, dialektisch durch eine Darstellung des wesentlich Richtigen und Unrichtigen in beiden zu versöhnen, kommt ihm die Frage schließlich hinaus auf einen Wortstreit, und endet in einer Sackgasse.

»Aber, was soll man dazu sagen, wenn es (das Wort vom Hineinwachsen in den Sozialismus) plötzlich durch ein so begriffloses Schlagwort wie Staatskapitalismus und Gemeindekapitalismus für alle diesseits der Katastrophe zustande kommenden Wirtschaftsunternehmen von Staat und Gemeinden ersetzt werden konnte? Das heißt mit Dampf in den Utopismus zurücksausen.« (Probleme des Sozialismus, S. 35.)

Statt Staatskapitalismus und Gemeindekapitalismus hält Bernstein die Ausdrücke Fiskalismus oder fiskalischer Betrieb für vollkommen ausreichend. Aber Worte sollen doch möglichst das von unserem dialektischen Standpunkt aus Typische hervorheben. Der Ausdruck Fiskalismus verdeckt das für uns wesentliche Element der Klassenherrschaft, während der Ausdruck Staatskapitalimus dieses wesentliche Moment hervorhebt. Es ist auch zu weit generalisiert, wenn Bernstein den Ausdruck Staatskapitalismus ohne weiteres mit der utopischen Idee eines plötzlich auf der ganzen Linie stattfindenden Sprunges in den Sozialismus hinein identifiziert und ihn dann ein sinnloses Schlagwort nennt. In der wirklichen marxistischen Auffassung sind Katastrophen eben auch Vorgänge, die sich über lange Perioden erstrecken und weite Gebiete allmählich ergreifen können. Sie sind auch ein Teil der Erscheinungen, welche beim Wachstum der Gesellschaft in den Sozialismus auftreten. Sinnlos wird der Ausdruck Staatskapitalismus nur dann, wenn er mit einer sinnlosen Utopie zusammengeht. So wird aber auch der Ausdruck Fiskalismus sinnlos. Hält man aber fest an der von Marx vertretenen und hier von Bernstein angeblich verteidigten Ansicht einer zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Punkten verschiedene Stadien erreichenden Hauptentwicklungstendenz der kapitalistischen Entwicklung, dann kann man das Wort Staatskapitalismus sehr wohl im Unterschied von unserer Idee einer demokratischen Volkswirt-

schaft gebrauchen, um damit auszudrücken, daß ein fiskalischer Betrieb erst dann unseren Anforderungen an eine Volkswirtschaft entspricht, wenn er von den Arbeitern selbst geleitet wird, wenn die Arbeiterklasse selbst die politische Macht hat, also nach der sozialen Revolution. Und mit dieser Revolution im Marxschen Sinne ist bekanntlich nicht eine plötzliche und kurze Katastrophe, sondern ein historischer Entwicklungsvorgang von längerer Dauer gemeint. Damit muß also das Bewußtsein gehen, daß ein Überwiegen der sozialistischen Vertreter in einer Gemeinde, einer Provinz, einem Bundesstaat, noch immer nicht den endgültigen Sieg der Arbeiterklasse und den wirklichen entscheidenden Übergang zum Sozialismus bedeutet, so lange die Arbeiter nicht die Majorität in der politischen Macht des ganzen Staatswesens haben, zu welchem diese Gemeinden, Provinzen, Bundesstaaten gehören, und in ihrer Stellung durch das siegreiche Proletariat der entscheidenden Hauptländer gestützt werden.

Ebensowenig braucht hinter dem Ausdruck Staatskapitalismus der Gedanke zu stecken von »irgend einem kapitalistischen Zukunftsstaat mit eigener Verteilungsform«, welcher Gedanke dann als Ausgangspunkt für die Aburteilung öffentlicher Betriebe dienen soll. Er kann so etwas sein, braucht aber nicht notwendig mit diesem Ausdruck zusammenzugehen. Im Gegenteil, dieser Ausdruck kann sehr gut mit der von Bernstein als »nicht unrichtig« bezeichneten Auffassung von einem allmählichen Wachstum der Entwicklung nach einer Arbeiterdemokratie hin vereinbart werden, und hält dann die historische Stellung der Hauptklassen und ihren Wechsel in der politischen Machtstellung, klar im Auge. Das ist dann eine Schutzwehr gegen eine andere Utopie, nämlich gegen die Utopie eines Hineinwachsens der kapitalistischen Gesellschaft in den Sozialismus auf »rein mechanischem« und schmerzlosem Wege, ohne dialektische Schwankungen, ohne Katastrophen von längerer oder kürzerer Dauer, und auf dem Wege einer stetigen Milderung der Formen und der Natur der Klassenkämpfe zwischen Proletariat und Kapitalisten.

Bernstein verwahrt sich zwar stets gegen die Behauptung, er wolle die Klassenkampftaktik aufgeben. Aber dieser Argwohn hätte nicht entstehen können, hätte er nicht selbst in undialektischer Übertreibung nur die friedlichen Tendenzen hervorgehoben und die scharfe Klassenkampftendenz vernachlässigt. Schon aus diesem Grunde kann ich mich ihm nicht anschließen, wenn er sagt: »Je eher daher dies, wie gesagt, ganz begrifflose Wort aus

dem Lexikon der Sozialdemokratie wieder verschwindet, um so besser.« (S. 36.) Kein Wort ist je ganz begrifflos, und gerade das Wort Staatskapitalismus schließt einen für uns sehr wesentlichen Begriff, nämlich den Klassencharakter der von Vertretern der herrschenden Klassen geleiteten fiskalischen Unternehmungen ein. Worauf es uns ankommt, ist nicht die Betonung der friedlichen oder gewaltsamen Tendenz der Entwicklung, sondern vor allem die Betonung der Tendenz nach einer größeren politischen und wirtschaftlichen Macht der Arbeiterklasse und der Erkenntnis, daß die gesellschaftliche Entwicklung diese Macht sowohl auf friedlichem als auf gewaltsamem Wege, je nach Zeit und Ort, den Arbeitern in die Hände gibt. Der Ausdruck Fiskalismus betont das keineswegs.

Allerdings ist es uns nicht um das Wort, sondern um den Sinn zu tun. Und man kann den für die revolutionäre Arbeiterklasse wesentlichen Sinn mit beiden Ausdrücken verbinden. Wenn aber die Diskussion schon bis zum Wortstreit getrieben wird, dann ziehe ich entschieden dasjenige Wort vor, welches einen der wesentlichsten Grundsätze des wissenschaftlichen Sozialismus klar an der Stirn trägt.

Trotz seiner Beteuerung, daß er den Klassenkampfstandpunkt nicht aufgeben wolle, treibt Bernstein in diesem Artikel seinen eigenen Utopismus im Kampfe gegen den impossibilistischen so weit, den Ausdruck Staatskapitalismus ein »an sekundäre Momente anknüpfendes Schlagwort« zu nennen, welches »jede rationelle Unterscheidung abschneidet«, sich »jeder systematischen Auffassung und Behandlung der Dinge widersetzt«. Das heißt, die Hauptsache für uns Sozialisten ist nicht, welche Klasse gewisse Betriebe sozialisiert, sondern vielmehr, daß überhaupt Betriebe sozialisiert werden. Und nachdem er so eines der wesentlichsten Merkmale der sozialistischen Politik zu einem sekundären Moment gemacht hat, meint er, außer dem Hinweis auf den Klassenkampf sei den Fabiern von den Bekennern des wissenschaftlichen Sozialismus nichts entgegengehalten worden. Der Klassenkampf aber sei eine ungeregelte Triebkraft in der gesellschaftlichen Evolution, er wirke wie ein Naturgesetz in der von den Menschen unabhängigen Natur, wo grenzenlose Verschwendung von Zeit, Arbeit und Material stattfände. Wenn die englische Arbeiterbewegung sich mehr auf den Empirismus werfe als auf die Klassenkampftheorie, so sei das zwar ungenügend, aber der Phrasenrevo-

lutionismus führe nach einer anderen Seite hin zu eben solcher Verschwendung.

»Prinzipienlosigkeit und Prinzipienreiterei, oder, um es anders auszudrücken, roher Empirismus und utopistischer Doktrinarismus haben in dieser Hinsicht fast die gleiche Wirkung.« (S. 37.)

Gewiß. Aber der Klassenkampf wird doch eine geregelte Triebkraft, sobald die Arbeiter klassenbewußt werden und sich zur Erkämpfung ihrer wissenschaftlich erkannten historischen Ziele der sozialistischen Partei anschließen. Kann nach Bernsteins Ansicht der Hinweis darauf, daß die Arbeiter ohne historisches Klassenbewußtsein nicht zum Sozialismus kommen können, die Fabier nicht veranlassen, ihren Eklektizismus aufzugeben, so kann auch der Hinweis auf die utopischen Phrasen gewisser Revolutionäre die Bekenner des wissenschaftlichen Sozialismus nicht veranlassen, ihre wissenschaftliche Erkenntnis dem unlogischen Eklektizismus unterzuordnen. Und wenn sie bei ihren Ansichten bleiben, so ist das weder ein Beweis, daß jeder Sozialist, der auf dem Hinweis nach dem Klassenkampf besteht, ein Phrasenrevolutionär oder utopischer Doktrinär ist, noch ein Grund, die Betonung eines der beiden wesentlichsten Prinzipien, durch welche der Sozialismus zur Wissenschaft wurde, zu einer sekundären Sache zu machen. Im Gegenteil. Wer so argumentiert wie Bernstein, der ebnet die Bahn für weitere grenzenlose Verschwendung der revolutionären Kraft der Arbeiter und glättet die Geleise für einen schnellen Rutsch nach der Prinzipienlosigkeit hin. Und wer uns nichts entgegenhält als solche logischen Kopfsprünge, der bringt nichts vor, was uns verhindern könnte, solche Ausdrücke wie Staatskapitalismus ruhig im Lexikon der Sozialdemokratie mit fetten Buchstaben zu drucken.

Worte wie Fiskalismus bieten eben auch keine Garantie für rationelle Unterscheidungen und systematische Auffassung und Behandlung der Dinge. Nicht die Worte, sondern die Methode der dialektischen Erforschung der Zusammenhänge bietet diese Garantie, und solche Worte müßten bei dieser Methode bevorzugt werden, welche den unlogischen Eklektizismus und das regellose Denken möglichst einschränken. Im ganzen, haltet Euch an die Methode, nicht an die Worte. Es ist gewiß nicht schwerer, dem Prinzipienreiter und Phrasenrevolutionär seinen Doktrinarismus abzugewöhnen, als dem Fabier seinen Eklektizismus. Wollen aber die Phrasenrevolutionäre und die Fabier bei ihrer bornierten Denkmethode bleiben, so braucht uns doch das nicht abzuhalten, denjenigen

Parteigenossen eine dialektischere Denkweise zu empfehlen, welche mit Naturnotwendigkeit weder doktrinäre Phrasenrevolutionäre noch eklektische Fabier sein müssen.

Das ist es auch, was Bernstein im Grunde mit seinem Artikel sagen will. Aber statt nun eine dialektische Denkmethode zu veranschaulichen und zu empfehlen, sucht er die Leute mit Worten ohne methodische Entwicklung zu kurieren.

Sehr richtig sagt er, daß die englischen Fabier in der Gegenwehr gegen den sektiererisch-utopistischen Revolutionarismus den Sozialismus auf eine Reihe spezialpolitischer Maßregeln reduzierten und mehr über Bord warfen als bloßen Phrasenballast. »In Einzeluntersuchungen und als Gelegenheitssozialisten haben die Fabier Vortreffliches geleistet, dafür aber haben sie, soweit es in ihrer Macht lag, der sozialistischen Bewegung den Kompaß vorenthalten, der sie von dem bloßen tastenden Umhertreiben zu bewahren hat.« (S. 38.)

Wer aber ein Schlagwort durch ein anderes kurieren will, wer eine dialektisch bedeutsame Frage aufwirft, sie aber sofort in einen Streit um Worte statt um Entwicklungstendenzen und ihre logischen Notwendigkeiten verwandelt, wer eins der großen Hauptprinzipien des wissenschaftlichen Sozialismus zu einem sekundären Moment degradiert, nur weil eine gewisse Art von Marxisten infolge der eigentümlichen unlogischen Entwicklung ihres Denkens dieses Prinzip zum Schlagwort und zum sektiererischen Dogma verballhornt hat, der entwickelt den Marxismus auch nicht über den Punkt hinaus, wo Marx und Engels stehen geblieben sind. Im Gegenteil. Wer so handelt, der übersieht, wie Marx und Engels, daß es auch in der geistigen wie in der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung eine Haupttendenz gibt, welche sich als Gesetz durchsetzt, der fällt in dieselben Denkfehler, welche er an anderen rügt, und verrückt selbst den Kompaß, welcher die sozialistische Bewegung vor dem bloßen tastenden Umhertreiben bewahren soll.

Nachdem Bernstein einmal in dieses trügerische Fahrwasser geraten ist, treibt er unaufhaltsam den Klippen entgegen. Sein Kompaß bekommt eine immer größere Deviation, ohne daß er etwas davon merkt. Er steuert Nordwest, während sein Kurs Nord zu sein scheint. Und je mehr die wissenschaftlichen Landmarken des Marxismus unter seinem Horizont verschwinden, umso weiter schweift er von dem geraden Kurse ab.

Im Jahre 1898 tritt der Gedanke eines katastrophenlosen Wachstums der kapitalistischen Gesellschaft schon auf als eine Korrektur der ursprünglichen Marxschen Auffassung, die Engels vorgenommen haben soll, und führt zur kritischen Schlacht mit Kautsky. Der Artikel über »Zusammenbruchstheorie und Kolonialpolitik«, den Bernstein noch im Einverständnis mit Kautsky gegen den Genossen Bax schrieb, wird zum Zankapfel, der schließlich sogar Kautsky und Bernstein zu persönlichen Feinden macht. Kautsky erklärt sich erst brieflich mit diesem Artikel noch einverstanden, meint nach wiederholter sorgfältiger Lektüre desselben, daß derselbe nichts enthalte, was nicht mit Fug und Recht gesagt werden könne, schüttelt aber alle Verantwortlichkeit für denselben von seinen Rockschößen, sobald der Streit heißer wird, und versichert, daß Bernstein die von ihm kritisierte Zusammenbruchstheorie selbst erfunden habe. Bax möge wohl ähnliche Ansichten mitunter geäußert haben, aber Marx und Engels auf keinen Fall. Die Würfel sind gefallen und die »Krise des Marxismus« rast über die Bühne.

Der Bernsteinsche Artikel beginnt mit der Erklärung, es habe sich eine innere Wandlung in der Sozialdemokratie vollzogen in allen Ländern, wo die sozialistische Partei zu politischer Bedeutung gelangt ist. Der allgemeine Kladderadatsch sei nicht mehr der große Gegenstand überschwänglicher Verherrlichung, sondern die Einzelheiten der Tagesprobleme nehmen mehr und mehr die Aufmerksamkeit der Sozialisten in Anspruch, und es zeige sich ein Bestreben, auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaft die Entwicklung im Sinne des Sozialismus vorwärts zu treiben. Natürlich wirtschaftliche und politische Entwicklung, nicht nur geistige. Formell erscheine diese Wandlung als ein Abfall von der Reinheit des Prinzips. Nun wird wieder gegen den doktrinären Phrasenrevolutionismus polemisiert, und dabei unvermerkt dem wissenschaftlichen Marxismus ein Hieb nach dem andern versetzt. Eine große Krise, wie sie überall von den Sozialisten auf Grund ihrer Theorie erwartet wird und noch auf dem Londoner internationalen Sozialistenkongresse mittels Resolution angekündigt worden ist, werde nicht länger ins Auge gefaßt. Schon hier marschieren einige statistische Zahlen auf, um eine Tendenz, wenn nicht zur relativen Überflügelung der Großbetriebe durch die Klein- und Mittelbetriebe, so doch zur Verlangsamung der großkapitalistischen Konzentration und somit zur sehr allmählichen Entwicklung nach dem

Sozialismus hin zu beweisen. Einige zusammengesuchte lose Zahlen sollen ein internationales Problem nach einem beschränkten nationalen Gesichtspunkt beweisen, der an und für sich ohne Untersuchung der internationalen Lage auch dann noch nichts für Bernsteins Stellung beweisen würde, wenn seine Folgerungen nicht so einseitig, und sein Beweismaterial nicht so armselig wäre. Der Gedanke, daß ein ganzes Land in seiner Produktionsentwicklung deshalb in seiner Haupttendenz gehemmt werden kann, weil ein anderes, oder mehrere andere, gerade diese Haupttendenz der Entwicklung mit Riesenschritten vorwärts treiben, taucht bei ihm gar nicht auf. Dann kommt die Berufung auf Engels, der im dritten Bande des »Kapital« keinen Anstand genommen habe, die früher von ihm und Marx vertretene Ansicht eines zehnjährigen Produktionszyklus als veraltet zu behandeln. Dabei macht Bernstein auch schon ein Fragezeichen hinter den Engelsschen Ausspruch, daß Kartelle, Schutzzölle, Trusts zwar einer Wiederholung der alten Krisen widerstreben, aber den Keim zu weit gewaltigeren künftigen Krisen in sich bergen. Und einige Seiten weiter heißt es schon: »Ein annähernd gleichzeitiger völliger Zusammenbruch des gegenwärtigen Produktionssystems wird mit der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft nicht wahrscheinlicher, sondern unwahrscheinlicher, weil dieselbe auf der einen Seite die Anpassungsfähigkeit, auf der anderen, bzw. gleich damit, die Differenzierung der Industrie steigert.« (S. 93.) Hier wird schon so polemisiert, als sei die Idee von einem annähernd gleichzeitigen völligen Zusammenbruch der ganzen kapitalistischen Gesellschaft ein Teil der wissenschaftlichen Grundsätze des Marxismus und repräsentiere die »Reinheit des Prinzips«. Für sich betrachtet ist das noch nicht klar ersichtlich. Es scheint oft noch, als seien diese und ähnliche Sätze mehr gegen allgemein herrschende Anschauungen in der Partei als gegen das wissenschaftliche Testament von Marx und Engels gerichtet. Aber allmählich kommt das dicke Ende nach.

Auf Seite 95 kommen wir an die berüchtigte Stelle, welche selbst im Zusammenhange schon wie ein Fußtritt für das historische Ziel der Sozialdemokratie aussieht: »Ich gestehe offen, ich habe für das, was man gemeinhin unter »Endziel des Sozialismus« versteht, außerordentlich wenig Sinn und Interesse. Dieses Ziel, was immer es sei, ist mir gar nichts, die Bewegung alles. Und unter Bewegung verstehe ich sowohl die allgemeine Bewegung der Gesellschaft d. h. den sozialen Fortschritt, wie die politische

und wirtschaftliche Agitation und Organisation zur Bewirkung dieses Fortschritts.«

Also Bewegung und Fortschritt ohne Ziel — — — das leuchtet hier schon einmal auf, wenn auch noch ohne besondere theoretische Begründung. Aber als Abwehr gegen den Phrasenrevolutionismus hat Bernstein, wie die englischen Fabier, hier doch schon mehr über Bord geworfen als bloße Phrasen. Erst kann er wenig Sinn und Interesse finden an dem, was man gemeinhin das Endziel des Sozialismus nennt, doch schon im nächsten Satze ist es dieses Ziel, was immer es sei, das ihm gar nichts ist, aber die Bewegung alles. Und zwar gesperrt gedruckt diese Bewegung ohne Ziel. Und das alles hat sich so katastrophenartig schnell bei ihm entwickelt! Er wollte zunächst nur den Genossen Bax als impossibilistischen Utopisten entlarven, weil dieser glaubte alle kapitalistische Kolonialpolitik bekämpfen zu müssen im Hinblick auf den angeblich bald zu erwartenden großen Zusammenbruch des kapitalistischen Systems. Aber ehe Bernstein sich dessen versah, stand er nicht Bax sondern Marx und Kautsky mit gezücktem Schwert gegenüber, macht er aus einer revolutionären Bewegung mit wissenschaftlich vorausbestimmtem Endziel eine Reformbewegung, deren Ziel ihm gar nichts ist.

Vergebens sucht nun Bernstein wieder seinen alten Kurs zu finden. Es hilft nichts, daß sein Artikel ziemlich gelassen und verständig mit dem Hauptgedanken ausklingt: »Die Sozialdemokratie hat also danach den baldigen Zusammenbruch des bestehenden Wirtschaftssystems, wenn er als Produkt einer großen verheerenden Geschäftskrisis gedacht wird, weder zu gewärtigen noch zu wünschen. Was sie zu tun und noch auf lange Zeit hinaus zu tun hat, ist die Arbeiterklasse politisch zu organisieren und zur Demokratie auszubilden, und für alle Reformen im Staate zu kämpfen, welche geeignet sind, die Arbeiterklasse zu heben und das Staatswesen im Sinne der Sozialdemokratie umzugestalten.« (S. 95.) Im Sinne der Sozialdemokratie? Das kann doch nur bedeuten nach dem sozialistischen Endziel hin. Also ist es doch etwas, nicht Nichts. Aber schon hat die Übertreibung Widerspruch erregt, und nimmt bald nach den Gesetzen der engmarxistischen Logik den Hauptplatz in der Polemik ein. Das wirklich Gute an Bernsteins Artikel kommt dabei unter die Räder. Er selbst mit.

Es nützt ihm ebensowenig, daß er hinzufügt: »Und was die Fragen der Kolonialpolitik und Eroberung neuer Märkte anbe-

trifft, so wird die Sozialdemokratie aus Gründen der Hochhaltung ihrer eigenen Prinzipien jedem Kolonialchauvinismus wie überhaupt jedem Chauvinismus entgegentreten, ohne sich in das entgegengesetzte Extrem hindrängen zu lassen, das jede Geltendmachung und Hochhaltung nationaler Rechte, jedes Nationalbewußtsein unterschiedslos als chauvinistisch verfehmt. Sie wird die Vergewaltigung und betrügerische Ausraubung wilder oder barbarischer Völker bekämpfen, aber sie wird auf jeden Widerstand gegen ihre Einbeziehung in die Geltungssphäre zivilisatorischer Einrichtungen als zweckwidrig verzichten und ebenso von jeder grundsätzlichen Bekämpfung der Erweiterung der Märkte als utopistisch Abstand nehmen.« Lauter klare und selbst vom orthodoxen engmarxistischen Standpunkte aus annehmbare Sätze, solange die soziale Revolution als ein ausgedehnter historischer Vorgang betrachtet wird, während dessen die Sozialdemokratie unter der Oberherrschaft der Kapitalisten, also innerhalb der Geltungssphäre ihrer zivilisatorischen Bestrebungen, an der Umgestaltung der Gesellschaft mitarbeiten muß. Dazu noch der dialektisch korrekte Hinweis, daß die Stellung der Sozialdemokratie in verschiedenen Ländern zur Kolonialpolitik verschieden sein müsse, weil sehr viel ankomme auf die Einrichtungen und Zustände des Landes, das solche Politik treiben will, auf die Natur der geplanten Kolonien und die Art, wie das betreffende Land kolonisiert und die Kolonien verwaltet; daß eine kritische Haltung der Sozialdemokratie aber schon aus dem Grunde angezeigt sei, weil in den meisten Ländern die Verwaltung der Kolonien ausschließlich Sache der herrschenden Klassen sei. Aber gleich schleicht sich auch hier wieder eine übertriebene Verallgemeinerung ein, welche die eben geäußerte dialektische Betrachtung so gut wie zunichte macht. Denn nun heißt es wieder: »Aber die Vorstellung, daß man durch Bekämpfung aller und jeder Kolonialpolitik den Umsturz daheim beschleunigen könnte, ist ganz und gar hinfällig, abgesehen davon, daß die Sache selbst utopistisch ist. Bevor man so etwas denkt, müßte man die Dampfschiffe und Eisenbahnen aus der Welt schaffen« (S. 96). Hier fehlt das dialektische Supplement. Die Bekämpfung aller und jeder Kolonialpolitik ist allerdings utopisch, wenn man in verschiedenen Ländern je nach Zeit und Umständen verschiedene Stellungen gegen die kapitalistische Kolonialpolitik einnehmen muß. Aber eben so utopisch ist es, eventuell die Bekämpfung einer gewissen Kolonialpolitik in einem gewissen Lande zu einer gewissen Zeit, wo eine solche Be-

kämpfung in der Tat die entscheidende Krise zwischen Proletariat und Bourgeoisie herbeiführen kann, abzulehnen, oder die Diskussion da abzubrechen, wo dieser dialektische Übergang nach einer dem Proletariat günstigen Situation in Betracht gezogen werden muß.

Kolonialpolitik in England und Holland, die mehrere hundert Jahre kolonialer Beutepolitik hinter sich haben, muß etwas anderes sein als Kolonialpolitik in Deutschland, das kaum eine Generation von Kolonisierungsversuchen aufzuweisen hat. Also muß auch die Stellung der Sozialdemokratie in diesen Ländern der kapitalistischen Kolonialpolitik gegenüber anders sein, umsomehr, als die deutsche Sozialdemokratie eine wirkliche politische Macht ist, während die englische und holländische Sozialdemokratie kaum über ihr Kinderstadium hinausgekommen sind. Das besagt der dialektische Hinweis auf die verschiedenen Länder mit verschiedenen Zuständen. Also folgt daraus, daß man in Deutschland sehr wohl dann alle und jede Kolonialpolitik bekämpfen darf, wenn die Sozialdemokratie sich der Aufgabe gewachsen fühlt, die herannahende oder auch nur die erwartete Zuspitzung der Verhältnisse auf eine revolutionäre Situation hin bis zu dem Punkte zu treiben, wo die Regierung gezwungen sein würde, ihre Kolonialpolitik aufzugeben, um noch zu retten, was sich zeitweilig zu Haus retten läßt. Das will Bernstein gerade nicht zugeben, sondern er will, daß die deutsche Sozialdemokratie sich ein Muster nehme an der Stellung der revisionistischen Majorität in der holländischen Sozialdemokratie zur Kolonialfrage, er übersieht also trotz seines dialektischen Hinweises die großen Unterschiede in der Kolonialpolitik Hollands und Deutschlands, in der politischen Situation des Reiches nach innen und außen, und in dem Machtverhältnis der Sozialdemokratie in beiden Ländern. Er ist eben in den Strudel der revisionistischen Logik geraten und treibt unaufhaltsam den Klippen zu, an denen das Endziel der Partei für ihn zerschellt und wirklich zu »gar nichts« wird.

Freilich verfallen seine orthodoxen Gegner nicht minder in utopistische Übertreibungen, wenn sie der holländischen Partei etwa die Kolonialpolitik der Orthodoxen in der deutschen Sozialdemokratie aufzwingen möchten, womöglich auf dem Wege einer internationalen Resolution. Diese orthodoxe Übertreibungslogik hat dem Genossen Bernstein getreulich mitgeholfen, in immer größere Übertreibungen zu verfallen. Erlösen konnte sie ihn ja nicht daraus, weil sie selbst den Ausweg nicht kannte. Internationale Kongresse können immer nur ganz allgemeine prinzipielle Gesichtspunkte fest-

legen, die nur Durchschnittstendenzen andeuten, nicht aber dialektisch abgerundete Richtsäulen für die Gegenwartsarbeit der einzelnen Länder aufstellen können. Die Kolonialdebatten haben sich unter der Leitung der engmarxistischen Logik unvermeidlich zugespitzt zu einem voreingenommenen Kampfe zwischen holländischen Revisionisten und deutschen Orthodoxen, wobei die holländischen Orthodoxen ohne Berücksichtigung der Sonderheiten ihres Landes in die prinzipiellen Verallgemeinerungen der deutschen Orthodoxen einstimmen, während die deutschen Revisionisten in dasselbe Spezialhorn blasen wie ihre holländischen Gesinnungsgenossen und die Kolonialtaktik der holländischen Revisionisten par ordre de Moufti auf Deutschland angewandt werden soll. Käme diese Frage wieder auf einem internationalen Kongreß zur Verhandlung, so würde nicht die Methode der dialektischen Logik, sondern die durch die engmarxistische Logik erzeugte Spaltung zwischen Brüdern, die Diskussion beherrschen, und was als Resolution zustande käme, wäre zugeschnitten nach dem Stärkeverhältnis dieser beiden Schattierungen des engeren marxistischen Bewußtseins, ohne Rücksicht auf die dialektischen Eigentümlichkeiten der Gesamtsituation in den verschiedenen Ländern. Davon haben wir schon viele Beispiele, und werden auch in Zukunft noch mehr erhalten, so lange die engmarxistische Logik die internationale Sozialdemokratie beherrscht.

Wie Bernstein in diesem Artikel die Kolonialpolitik revisionistisch verallgemeinert, so läßt er auch das sogenannte Zusammenbruchsproblem in einem ähnlichen Zustande revisionistischer Ungeklärtheit. Das dialektische Supplement zu dem wesentlich richtigen, und von keinem wohl informierten Orthodoxen bestrittenen Teile seiner Ausführungen fehlt auch hierbei. Kein ernst zu nehmender orthodoxer Marxist hat je die Ansicht vertreten von einem plötzlich in allen Ländern gleichzeitig eintretenden Zusammenbruch des kapitalistischen Systems infolge einer großen verheerenden Geschäftskrisis. Soweit eine solche Auffassung als Phrasenrevolutionismus aufgetreten ist, geschah es als Mißdeutung der Marxschen Auffassung von der Haupttendenz der kapitalistischen Entwicklung. Daß eine solche Auffassung auftreten konnte, lag einerseits an der aus historischen Gründen in der kapitalistischen Welt grassierenden metaphysisch-bornierten Denkmethode, andererseits daran, daß die engmarxistische Logik wegen ihrer eigenen metaphysischen Anhängsel die zum sozialistischen Bewußtsein erwachenden Köpfe nicht aus den Schlingen dieser Unlogik erlösen konnte. Wären die Väter

des wissenschaftlichen Sozialismus infolgedessen nicht selbst oft in logische Inkonsequenzen verfallen, dann hätte das tragische Geschick des engeren Marxismus auch nicht ihre direkten Nachfolger ereilen können, und dann wäre der Revisionismus überhaupt nicht geworden, was er heute ist, ebensowenig wie der Phrasenrevolutionismus.

Will Bernstein also die wirkliche Marxsche Auffassung vom Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft vertreten, dann muß er diesen Zusammenbruch als einen in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Formen auftretenden Vorgang auffassen. Darnach ist also ein plötzlich eintretender Zusammenbruch zwar nicht auf der ganzen Linie, wohl aber in einzelnen Ländern möglich, also etwa Zuspitzung der Klassengegensätze in Deutschland bis zur gewaltsamen Krise, Nachfolgen Frankreichs mit gewaltsamen Zuckungen, allmähliche Umwandlung der Niederlande, Dänemarks, Skandinaviens und der romanischen Länder, Abschaffung des Zarismus in gewaltsamer Revolution und dann allmählige Umwandlung des unvollständigen russischen Kapitalismus in einen Arbeiterkommunismus, friedliche Entwicklung in England, Wechsel von Gewalt und friedlicher Entwicklung in Nord- und Südamerika, friedliche Entwicklung in Australien und Neu-Seeland, usw. Natürlich soll dies keine Prophezeiung sein, sondern nur eine Illustration des dialektischen Entwicklungsvorgangs, wie er nach der Marxschen Auffassung des kapitalistischen Zusammenbruchs sich abspielen muß. Wie sich die Dinge in jedem einzelnen Lande entwickeln werden, weiß heute kein Mensch. Jedenfalls muß ein Land oder müssen mehrere Länder den Anfang beim kritischen Übergange in den Sozialismus machen und die übrigen müssen je nach Umständen in ihrer besonderen Weise nachfolgen. Demnach ist eine absolute Abweisung der sogenannten Zusammenbruchstheorie nicht nur nach der quietistischen Seite utopisch wie es der Phrasenrevolutionismus nach der revolutionären Seite ist, sondern Bernsteins Bezugnahme auf Engels ist eine Entstellung der wissenschaftlichen Auffassung des unvermeidlichen Zusammenbruchs der kapitalistischen Gesellschaft, wie sie Marx und Engels, als Regel, als Haupttendenz ihrer Theorie, als wesentlichen Teil ihrer Gesamtarbeit, vertreten haben.

Im nun folgenden »Kritischen Zwischenspiel« in der »Neuen Zeit«, wie in seiner Erklärung im »Vorwärts«, versucht Bernstein die Konsequenzen seiner Unlogik von sich abweisen und die Gemüter zu beschwichtigen. Wenn er das, was man gemeinhin das

Endziel des Sozialismus nenne, als nichts, die Bewegung als alles betrachte, »folgt daraus, daß ich es ablehne, mich mit dem sogenannten »Endziel« der sozialistischen Bewegung zu befassen, daß ich überhaupt jedes Endziel dieser Bewegung leugne? Ich würde es bedauern, wenn meine Worte so verstanden würden. Eine Bewegung ohne Ziel wäre ein chaotisches Treiben, denn sie wäre auch eine Bewegung ohne Richtung. Ohne ein Ziel keine Richtung; soll die sozialistische Bewegung nicht kompaßlos hin- und hertreiben, so muß sie selbstverständlich ein Ziel haben, dem sie bewusst zustrebt. Dieses Ziel ist aber nicht die Verwirklichung eines Gesellschaftsplanes, sondern die Durchführung eines Gesellschaftsprinzips« (S. 98). Nur schade, daß diese Erklärung erst so hinterherhinkt, und auch schade, daß Bernstein nicht nur das Endziel gemeinhin, sondern auch das Ziel, was immer es sei, mit Füßen getreten hat. Soll »was immer es sei« einen Sinn haben, dann heißt es auch, ganz egal ob Gesellschaftsplan oder Gesellschaftsprinzip, es ist mir ganz schnuppe. Hier wird aber von dem »Ziel, was es immer sei« gar nicht mehr gesprochen. Bernstein tut, als hätte er nur vom »Ziel gemeinhin« gesprochen. Was er nun noch an weiterer Belehrung hinzufügt, ändert an diesem Widerspruch nichts mehr. Auch an seinem weiteren plan- und ziellosen Hintreiben ändert sich nichts mehr. Der Kompaß behält seine fatale Deviation und das logische Entwicklungsgesetz läßt sein Opfer nicht mehr los.

Wie Bernsteins Kritik der sogenannten Zusammenbruchstheorie hier schon auftritt in der Verkleidung einer Kritik an den angeblichen wissenschaftlichen Grundlagen des Marxismus, so wird aus seiner Kritik einer angeblich »rein mechanischen« Auffassung von der Entwicklung der Gesellschaft eine Kritik des historischen Materialismus. Dabei bleibt aber hier, wie auch in den späteren Diskussionen, dunkel, was sich Bernstein selbst eigentlich unter einer rein mechanischen Entwicklung denkt. Im »Kritischen Zwischenspiel« heißt es: »Aller historische Materialismus hilft über die Tatsache nicht hinweg, daß es die Menschen sind, die ihre Geschichte machen, daß die Menschen Köpfe haben und daß die Disposition der Köpfe keine so mechanische Sache ist, um lediglich durch die Wirtschaftslage regiert zu werden. Warum verhalten sich Arbeiter, die in ganz gleicher Klassenlage sind, oft diametral verschieden? Neben allerhand sonstigen Ideologien beeinflussen geschichtliche Erinnerungen und Überlieferungen ihr Handeln.« (S. 106.)

Demnach müßte man also zunächst annehmen, der historische Materialismus sei in dem Sinne mechanisch, daß er die Menschenköpfe lediglich durch die Wirtschaftslage, und zwar durch die gegenwärtige Wirtschaftslage, regiert werden läßt, und daß er den Einfluß geschichtlicher Erinnerungen und Überlieferungen nicht in Betracht zieht. Aber Bernstein hat doch jahrelang selbst den historischen Materialismus gegen eine solche Mißdeutung verteidigt. Wie kommt er dazu, hier auf einmal diesen Standpunkt als einen Gegensatz zu Marx, Kautsky, Mehring, Plechanow zu vertreten? Zwar sieht auch hier die Sache noch unverfänglich aus, und kann noch mehr als Abwehr allgemeiner Mißdeutung innerhalb der Masse der Parteimitglieder gelten. Aber später läßt Bernstein auch in dieser Hinsicht keinen Zweifel und sucht in der Tat eine Wandlung bei Engels zu konstatieren, die ihn in einen Gegensatz zu Marx und auf die revisionistische Seite stellen würde.

Zweitens: Da der historische Materialismus in der Tat die verschiedenen Arten geistiger Komplexe verschiedener Geschichtsepochen und ihren Einfluß auf die Köpfe in der Gegenwart in Betracht zieht, so haben die orthodoxen Marxisten Bernsteins Frage nach dem Grunde des verschiedenen Verhaltens verschiedener Arbeiter in derselben Klassenlage schon beantwortet, soweit der Gesichtskreis des historischen Materialismus als Gesellschaftsauffassung und auf Massenerscheinungen angewandt, diese Frage überhaupt beantworten kann. Weiter reicht Bernsteins Gesichtskreis auch nicht. In Wirklichkeit haben orthodoxe Marxisten wie Kautsky diese Frage weit besser beantwortet wie Bernstein es hier tut. Denn sie haben nicht nur geschichtliche Erinnerungen und Überlieferungen, sondern auch vorgeschichtliche und allgemein biologische und Naturerinnerungen als geistige Einflüsse anerkannt, wenn sie dieselben auch nicht immer in ihren absoluten und relativen Notwendigkeiten erkannt haben. Was sich Bernstein bei dem Worte »Ideologien« sonst noch denkt, erfahren wir hier nicht.

Was will er damit beweisen, daß er eine Frage aufwirft, sie in demselben Sinne wie seine Gegner beantwortet, nur unvollständiger, und diese Antwort als Kritik einer angeblich rein mechanischen Auffassung der gesellschaftlichen Entwicklung hinstellt? Das bleibt unaufgeklärt in diesem Artikel wie in allen anderen Schriften Bernsteins. Will er damit andeuten, daß die langsamere wirtschaftliche Entwicklung auch von einer langsameren geistigen Entwicklung begleitet wird, daß aber letztere nicht durch die gegen-

wärtige Wirtschaftslage der Arbeiter, sondern durch reaktionäre geistige Strömungen gehemmt wird? Will er beweisen, daß »Ideologien« im historischen Materialismus Platz finden müssen, um einer rein mechanischen Auffassung zu entgehen?

Drittens: Soll in diesem von Bernstein angenommenen Gegensatz zwischen einer rein mechanischen materialistischen Auffassung und der Zulassung von »ideologischen« Einflüssen auf die gesellschaftliche Entwicklung das Erkenntnisproblem angeschnitten werden und die Zusammenhänge zwischen Dialektik der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung mit der Dialektik des Denkens zur Diskussion gestellt werden, wo ist dann Bernsteins eigene Dialektik und Erkenntnistheorie? Will er einer rein materialistischen Geschichtsauffassung etwa nachsagen, daß sie rein mechanistisch ist? Aber warum fällt er dann heftig aus gegen die Dialektik des historischen Materialismus, sobald von anderer Seite die Frage der Erkenntnistheorie aufgeworfen wird? Er läßt auch hier wieder die dialektische Hauptfrage der Beziehungen zwischen Mechanismus und Dialektik von Anfang bis zu Ende im Zustande chaotischer Wirrnis, sowohl in den Definitionen wie in der Analyse.

Hier zeigt sich also wieder, daß sich Bernstein der dialektischen Zusammenhänge der von ihm berührten Fragen gar nicht klar bewußt ist, daß er erst dann auf dieselben aufmerksam wird, wenn er von anderer Seite darauf hingestoßen wird, und daß er dann in die Diskussion eintritt, ohne sich oder seinen Lesern erst klaren Wein einzuschenken über den Sinn, in welchem er Ausdrücke wie rein mechanistisch, rein materialistisch, ideologisch, dialektisch usw. gebraucht. Was kann bei einer solchen Art der Diskussion weiter herauskommen als eristische Sprünge vom Hundertsten ins Tausendste?

Im Artikel »Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus«, welcher gleichfalls im Jahre 1898 in der »Neuen Zeit« erschien, gesteht Bernstein, daß er durch verschiedene Artikel aus der Feder Antonio Labriolas, C. Sorels, B. Croces, Kautskys, Bax' und Schitlowskys angeregt worden sei, das erkenntniskritische Gebiet zu streifen, wenn auch nur »aus dem rein praktischen Bedürfnis, den Begriff der Ideologie« festzustellen.« (S. 123.) Das ist also ein offenes Bekenntnis, daß er bisher über »Ideologien« geredet hat, ohne sicher zu wissen, was der Ausdruck eigentlich bedeutet. Zugleich gesteht er auch, auf dem Gebiete der Erkennt-

nistheorie Laie zu sein, nur die Gedanken eines Laien zur Frage beisteuern zu können, und zur Abfassung dieses speziellen Artikels durch Konrad Schmidts Artikel über Kant im »Vorwärts« angeregt worden zu sein. Also er hat nicht Philosophie studiert, namentlich nicht vom Standpunkte des historischen Materialismus und im Sinne einer umfassenden dialektisch-materialistischen Weltanschauung, sondern betritt das Gebiet der Erkenntnistheorie als Laie und unter dem Einfluß eines Neukantianers, dessen hervorstechender philosophischer Charakter der skeptische Agnostizismus ist. Dieser skeptische Agnostiker hat das Erkenntnisproblem nicht gelöst, wie sich von einem Agnostiker, einem eingeständlichen »Nichtwisser«, von selbst versteht. Ohne demnach zu wissen, was Denken eigentlich ist, macht sich Bernstein an die Untersuchung der Frage, was »Ideologien« sind. Als Endresultat stellt sich heraus, daß »Ideologien« — — — Gedanken sind. Und was sind Gedanken? Ideologien. Das kommt bei ihm so heraus: Hinter ‚Ideen' können wir nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit eine Realität vermuten. Beweisen können wir sie nicht. Ein Materialist, der dies leugnet, beweißt, daß ihm »Folgerungen, Vorstellungen, Gedankenbilder objektive Tatsachen sind«. Also sind für Bernstein Gedanken keine objektiven Tatsachen und haben in letzter Instanz keine beweisbaren Realitäten hinter sich. Ein Materialist, der dies leugnet, steht der spiritualistischen Denkweise näher als ein Nichtmaterialist, der dies anerkennt. »Der reine oder obsolute Materialismus ist gerade so spiritualistisch, wie der reine oder absolute Idealismus. Beide setzen Denken und Sein schlechthin als identisch, wenn auch von verschiedenen Seiten her. Sie differieren in letzter Instanz nur in der Ausdrucksweise.« (S. 126.)

Mithin ist nach Bernsteins Ansicht weder reiner Materialismus noch reiner Idealismus das dialektisch Richtige, sondern eine rationelle Mischung von beidem. Was Materialismus und Idealismus hier bei ihm philosophisch bedeuten, sagt er uns als Laie natürlich nicht. Das ist eben der Vorzug eines Laien, daß er über Dinge reden darf, die er nicht studiert hat, aber doch so reden, als wüßte jedermann, was er bei diesem oder jenem Ausdruck meint. Auf Seite 127 und 128 wird uns dann mitgeteilt, daß »kein erfahrungsmäßig gewonnenes Erkennen dagegen spricht, der letzten Substanz der Welt, ob wir sie nun Materie oder sonstwie nennen, Einheit in Bezug auf Ausdehnung und Leben (‚Seele') zuzusprechen. Ohne diese Annahme wäre die Entstehung des

Bewußtseins kaum anders als durch supranaturalistischen Eingriff denkbar.«

Also: Monismus ist das einzig erfahrungsmäßige und erkennbare Grundprinzip der Welterklärung. Demnach, sage ich, muß eine Welterklärung also entweder rein idealistisch oder rein materialistisch sein. Sonst wäre sie ja dualistisch. Aber ein solcher Monismus ist nach dem Ausspruch des Laien Bernstein doch spiritualistisch. Und ein spiritualistischer, ein übernatürlicher Eingriff kann das Bewußtsein nicht wissenschaftlich erklären. Aber wo ist der monistische Materialismus, der einen übernatürlichen Eingriff in sein monistisches System zulassen will? Wo ist der monistische Idealismus, der in diesem Sinne spiritualistisch wäre? Darüber schweigt der Laie Bernstein ebenso beharrlich, wie er auf die Frage schweigt, welcher Marxist etwa die von ihm bekämpfte Zusammenbruchstheorie oder den von ihm kritisierten rein mechanischen Geschichtsmaterialismus vertreten hat.

Was ist also nach Bernstein das Bewußtsein? Es bleibt — — — eine Ideologie, das heißt, ein verschwommener Begriff, der weder rein materialistisch, noch rein idealistisch, aber doch monistisch erklärt werden muß, auf alle Fälle aber nicht spiritualistisch, denn sonst frägt sich: Ist eine spiritualistische Erklärung des Bewußtseins rein materialistisch oder rein idealistisch, und dann stehen wir ja wieder vor der philosophischen Hauptfrage, ob der Geist oder die Materie zuerst da waren. Und was Geist und Materie nun eigentlich sind, und wie sie zusammenhängen, wissen wir dann auch noch nicht. Auf alle Fälle weiß Bernstein eins bestimmt: Geist und Materie dürfen nicht »schlechthin identifiziert« werden? Aber was soll das heißen? Sind Ideologien real und Realitäten ideologisch, ohne beweisbare natürliche Zusammenhänge zwischen beiden? Sind Gedanken, ganz gleich ob als subjektive oder objektive Realitäten, oder als beide aufgefaßt, reale oder ideologische, materialistisch oder idealistisch erklärbare und beweisbare Dinge? Sind Gedanken desselben »Wesens« wie die letzte reale »Substanz«? Ist diese sogenannte Substanz etwas anderes als der natürliche Universalzusammenhang, etwa eine Ursubstanz, aus der sich alles entwickelt hat, einschließlich der Ideologien, oder existiert sie heute noch als letztes Reales, welches das philosophische Erkenntnisproblem löst? Das erfahren wir leider nicht bei Bernstein. Er sagt uns nur, daß die Proletarier denken. Gedankenreflexe, wie z. B. proletarische Ideen, sind »auf gedanklichem Zu-

sammenfassen ermittelter Tatsachen aufgebaute Folgerungen und damit notgedrungen ideologisch gefärbt« (S. 133). Demnach wird also das Denken ideologisch, sobald es reale Tatsachen »gedanklich zusammenfaßt«. Kommt es nicht vielmehr auf die Methode an, mittels welcher die ermittelten realen Tatsachen gedanklich zusammengefaßt werden, ob solches Denken ideologisch oder mit der Wirklichkeit übereinstimmend real ist? Nein, sagt Bernstein, weil der menschliche Kopf die ihm auf dem Reflexwege gesandten Gedankenbilder gegenseitig selbst reflektierend zusammenfassen kann, darum sind die proletarischen Gedanken ideologisch gefärbt. Das ist allerdings eine neue und verblüffende Definition von Ideologien. Gibt es denn irgendwelches zusammenhängendes Denken, namentlich wissenschaftliches Denken, welches nicht eine Zusammenfassung von Gedanken wäre, die auf dem natürlichen Reflexwege mit realen Tatsachen zusammenhängen? Auch darüber verlautet bei Bernstein nichts genaues. Schade, denn er wäre dann vielleicht auf die reale Tatsache gestoßen, daß man ohne dialektische Methode sehr oft Gedanken zusammenfaßt, die keine reale Tatsache als Rückhalt haben, außer der Ideologie. Aber dann hätte er sich ja selbst als Ideologen entlarvt. Das geht doch nicht. Der Mensch denkt, ergo ist er ideologisch, auch der wissenschaftlich denkende Mensch. So lehrt der Laie Bernstein. Aber was heißt »Denken«? Ach, gehen wir weiter, sagt Bernstein. Rechts- und Moralanschauungen beeinflussen das Denken der Arbeiter auch. Richtig. Aber hat irgend ein othodoxer Marxist das je bestritten?

Was macht nach der historisch-materialistischen Auffassung bestimmte Gedanken, z. B. Rechts- und Moralanschauungen zu Ideologien? Wer sich einbildet, daß z. B. Recht und Moral aus einer übernatürlichen Quelle, oder einer rein geistigen Quelle, nicht aber aus materiellen Lebensbedingungen fließen, der ist nach Marx ein Ideologe. Ist der historische Materialismus in diesem Sinne ideologisch? Keineswegs. Seine Hauptleistung besteht gerade in seiner Bekämpfung solcher Ideologie. Verkennt der historische Materialismus etwa, daß ideologische Auffassungen real sind? Durchaus nicht, er gibt nicht nur ihre Realität zu, sondern erklärt auch, wie sie aus gesellschaftlichen Verhältnissen entstehen. Allerdings läßt er dabei das Erkenntnisproblem unausgearbeitet. Warum sollen also proletarische Ideen Ideologien sein? Nun, sagt Bernstein, proletarische Ideen unterscheiden sich von denjenigen Ideen eines Arbeiterkopfes, welche er von den Kapitalisten einge-

bläut bekommen hat. Solange er die kapitalistischen Ideen für real hält, sind ihm die proletarischen »ideologisch«. Also weil sich ein anderer etwas einbildet, darum stecken auch noch im historischen Materialismus »ideologische Momente«.

»Alle Theorie zukünftiger Entwicklung, und sei sie noch so materialistisch, ist nach alledem notwendigerweise ideologisch gefärbt.« (S. 145—146.) Nach alledem, das heißt nach dem unbestimmten und konfusen Weitschweifigkeiten, welche uns Bernstein als seinen Streifzug in das Gebiet der Erkenntnistheorie versetzt. »Ja, gerade wenn sie sich ausschließlich an greifbar ökonomische Erscheinungen hält, ist sie es, denn die geistigen Strömungen, moralische Anschauungen usw. sind durchaus reale Dinge, wenn sie auch nur in den Köpfen der Menschen existieren.« Demnach sind Gedanken doch reale Dinge. Und je realer sie sind, um so ideologischer sollen sie sein? Warum soll dann aber derjenige ein Spiritualist sein, oder dem Spiritualismus näher stehen, für den Gedanken objektive Realitäten sind? Sind etwa alle Gedanken für alle Menschen nur subjektiv? Darauf braucht Bernstein als Laie natürlich nicht einzugehen. Er hat als solcher vielmehr das moralische Recht, ohne Beantwortung erkenntnistheoretischer Kernfragen verhedderte Artikel über Realismus und Ideologie zu schreiben, welche mit der Betrachtung enden, daß der Marxismus das Gedankenleben der Arbeiter auf den Boden der Realität gestellt hat, daß der historische Materialismus also nicht nur in der Zukunft schwelgt, sondern daß die Sozialdemokraten »auch Weiterbildung der Moral- und Rechtsanschauungen nicht als Sache betrachten, die lediglich der Zukunft anheimfällt« (S. 146), und demnach auch Ideologen sind. Welcher Marxist hat denn diese Auffassung vertreten? Und welche Moral- und Rechtsanschauungen soll denn der Marxismus etwa bisher nicht als eine auch in der Gegenwart der Weiterbildung unterworfene Sache betrachtet haben? Es frägt sich doch wohl, wessen Moral- und Rechtsanschauungen sollen wir besonders weiterbilden in unserer Eigenschaft als Sozialisten? Diejenigen der herrschenden Klassen oder diejenigen der Arbeiterklasse? Soll diese Stelle auf die noch nicht klassenbewußten Arbeiter gehen, dann möchte ich wissen, was die Sozialdemokratie unter der Führung des Marxismus von Tag zu Tag tut, wenn nicht die Rechts- und Moralanschauungen der nichtsozialistischen Arbeiter umzubilden im Maße wie diese sozialistisch werden? Und wenn »Ideologien«, in unserem Sinne also Anschauungen,

die aus dem sogenannten reinen Geiste abgeleitet sind, das Wachstum des Klassenbewußtseins unter den Arbeitern verhindern, was will Bernstein mit den Worten sagen, daß »ohne Ideologie überhaupt jede weitblickende Reformtätigkeit« aufhört? Er sagt uns ja in demselben Atem, daß das Marxsche Denken sich durch seinen Realismus auszeichnet, und auch die auf die Zukunft gerichteten Gedanken des Marxismus sind nicht aus dem reinen Geiste, sondern aus realen Tatsachen, und zwar nicht ideologisch, sondern dialektisch hergeleitet. Und gerade deshalb sollen sie ideologisch sein? Wenn Bernstein noch behauptet hätte, der historische Materialismus sei nicht konsequent dialektisch, und daher hingen ihm noch ideologische Überreste an, dann hätte sein Artikel einen realen Sinn gehabt. Aber gerade von der Dialektik will er nichts wissen, wie wir noch sehen werden. In diesem Artikel spielt die dialektische Erkenntnisfrage überhaupt keine Rolle, und die Frage, was Ideologien eigentlich sind, wird ebensowenig von ihm beantwortet. Er bemüht sich, die Existenz von Ideologien im Marxismus nachzuweisen, weist darauf hin, daß Gedanken, die aus der Vergangenheit stammen oder die auf die Zukunft gerichtet sind, deshalb ideologisch gefärbt sein müssen, weil sie Widerspiegelungen realer Tatsachen zusammenfassen, nennt sie einmal Hindernisse der geistigen Entwicklung, das andere Mal Hilfsmittel sozialer Reformen, namentlich weitblickender Reformen, und verschwindet dann mit einigen lahmen Redensarten von der Bildfläche. Und das nennt er »den Begriff der Ideologie feststellen«. Das hat aber auch sein Gutes. Wer Bernsteins Artikel liest, der kann wenigstens an seinem Beispiel, wenn auch nicht an seiner Analyse, sehen, was Ideologien sind.

Diese ganze Frage kann nur dann einen wissenschaftlichen Sinn und ein wissenschaftliches Ziel haben, wenn er die Reste wirklich ideologischen Denkens aus dem Marxismus entfernen und das marxistische Denken wirklich konsequent realistisch machen, das heißt mit einer dialektischen, monistischen und natürlichen Erklärung des Bewußtseins in Einklang bringen wollte. Aber gerade das will er nicht, er redet den Ideologen zugunsten. Er kann es auch gar nicht, denn er erklärt sich von vornherein für einen Laien in der Erkenntnistheorie. Zwar hat uns Meister Josef Dietzgen sehr schön gesagt, daß das Denken kein Privileg der Professoren, sondern eine allgemein-menschliche Sache, also auch Sache der Laien ist. Aber wenn ein Laie sich von vorn-

herein als ein skeptischer Agnostiker vorstellt und außerdem noch mit jedem Wort beweist, daß er den Agnostizismus dem wissenschaftlichen Monismus vorzieht, trotzdem er zugibt, nur mit einer monistischen Voraussetzung das Bewußtsein wissenschaftlich erklären zu können, dann steht von vornherein fest, daß es sich bei ihm nicht um Erreichung wissenschaftlich beweisbarer Resultate, sondern um zielloses Gerede handelt, umsomehr, wenn er von Anfang gleich selbst bekennt, zwar nichts beweisen zu können, aber doch wenigstens mitreden zu wollen.

Im Herbst 1898 ist die Sache so weit gediehen, daß Bernstein sein revisionistisches Sendschreiben an den Parteitag der deutschen Sozialdemokratie schickt und sich verteidigt. Er besteht darauf, die praktische Folgerung aus seinen »Problemen des Sozialismus« sei unter keinen Umständen der Verzicht auf die Eroberung der politischen Macht durch das politisch und wirtschaftlich organisierte Proletariat. Also muß doch auch wohl das Endziel und der Endzweck dieser Eroberung, oder was man gemeinhin so nennt, noch etwas für Bernstein gelten. Seine eigenen logischen Kopfsprünge merkt er nicht, sondern lehnt eine andere als die von ihm jetzt vertretene Ansicht als »ganz willkürliche Folgerung« ab. Damit schwört er auch ab, was er über die Bedeutungslosigkeit des Endziels gesagt hat, hütet sich aber, sich in dieser Hinsicht zu korrigieren. Vielmehr hält er in vollem Umfange die Ansicht aufrecht, die Sozialdemokratie dürfe ihre gegenwärtige Taktik nicht durch die Aussicht auf einen in Bälde zu erwartenden Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft bestimmen lassen. Welcher Marxist eine solche Taktik empfohlen hat, sagt er nicht. Er polemisiert gegen die angeblichen Anhänger dieser sogenannten Katastrophentheorie, ohne zu sagen, wen er damit meint. »Die Zahl der Besitzenden ist nicht kleiner, sondern größer geworden.« Ob im Vergleich zum Wachstum der Nichtbesitzenden, oder zum Wachstum des Proletariats, oder wie, sagt er nicht in diesem Schreiben. Auf den Vergleich zwischen absoluter und relativer Veränderung in der Zahl der verschiedenen für den Marxismus ausschlaggebenden Klassen kommt er erst später, nachdem ihn seine Gegner darauf hingedrängt haben. Das »Privilegium der kapitalistischen Bourgeoisie« weiche in allen vorgeschrittenen Ländern Schritt für Schritt demokratischen Einrichtungen. Von der gegensätzlichen Tendenz, die sich z. B. in den Vereinigten Staaten bemerkbar macht, scheint er nichts zu wissen. »Überall

in vorgeschritteneren Ländern sehen wir den Klassenkampf mildere Formen annehmen«, periodische Rückfälle nicht ausgeschlossen. Für die Vereinigten Staaten stimmt auch dies nicht, hier ist die Tendenz zur Zuspitzung der Form der Klassenkämpfe nach dem Muster des Zarismus seit mehr als einer Generation durchweg aufgetreten, und zwar als bewußter Hieb der Kapitalisten gegen die Arbeiterbewegung. Er ist sich bewußt, »in verschiedenen wichtigen Punkten von den Anschauungen« abzuweichen, wie sie in der Theorie von Karl Marx und Friedrich Engels vertreten wurden. Übrigens habe Engels seit Jahren darum gewußt. Aber nach der Vorrede zum zehnten Tausend dieser Schrift zu urteilen, sollen die Ausführungen Bernsteins nicht wichtige Fragen der sozialistischen Wissenschaft betreffen, sondern unschuldige Diskussionen sein über unwesentliche Dinge, die »nichts in Frage stellen, was für den Befreiungskampf der Arbeiterklasse von wirklicher Bedeutung, eine Lebensfrage der Sozialdemokratie ist«. Aber wenn die Bernsteinsche Revision keine wirklich bedeutende Stellung des Marxismus angreift, wozu dann mit solchen Prätensionen als Retter der Sozialdemokratie aus den Händen orthodoxer Dogmatiker auftreten? Sollen etwa »wichtige Abweichungen von den theoretischen Standpunkten von Marx und Engels« keine wirkliche Bedeutung für das Leben der Sozialdemokratie haben? Oder soll die Marxsche Theorie überhaupt keine Lebensfrage für die Sozialdemokratie sein? Nur so könnte dieser Widerspruch in den beiden Stellen einen Sinn erhalten. Wozu aber dann die Berufung auf Engels als Taufpaten des Revisionismus? Sind die wichtigen Punkte, in denen sich Bernstein bewußt ist, auch von Engels abzuweichen, noch andere als diejenigen, für welche er sich auf Engels beruft? Welche sind es denn, die er noch nicht genannt hat?

Im Jahre 1899 kommen dann die »Voraussetzungen« ans Licht. Jetzt ist der Angriff nicht mehr gegen die Phrasenrevolutionisten, sondern gegen die wissenschaftlichen Grundlagen des Marximus gerichtet. Die materialistische Geschichtsauffassung und die Marxsche Mehrwertstheorie, Konzentrationstheorie, und Theorie der Hauptentwicklungstendenz der kapitalistischen Gesellschaft werden in den revisionistischen Schmelztopf geworfen und aus demselben hervorgezogen in einer Form, in der die Väter des wissenschaftlichen Sozialismus ihre geistigen Kinder nicht wieder erkennen würden. Hier faßt Bernstein diese Theorien eher rein mechanisch als dialektisch auf, um unter der Maske ideologischer Verbesserung

den konsequenten Gesellschaftsmaterialismus des Marxismus wieder mehr metaphysisch zu verunstalten, und zwar im Sinne des Dualismus.

Der Angriff auf die materialistische Geschichtsauffassung wird nun zur offenen Zurückweisung der monistischen Tendenz desselben und der philosophische Dualismus unter dem Mantel des Agnostizismus lugt deutlich zwischen den Zeilen hervor. Dabei wird auch der Unterschied zwischen dem philosophischen Idealismus und dem Verfolg von Idealen, auf welchen Engels im »Feuerbach« warnend hinweist, wieder verkleistert, um »das realistische wie das idealistische Element in der sozialistischen Bewegung gleichmäßig zu stärken«, was in der Praxis darauf hinaus kommt, die realistische Dialektik des historischen Materialismus ideologisch zu flicken und die materialistischen Ideale der Sozialdemokratie in einen idealistischen Nebel zu hüllen.

Auch bei dieser Kritik am historischen Materialismus beruft sich Bernstein wieder auf eine angebliche Meinungsänderung von Engels, die im »Sozialistischen Akademiker« und in Briefen an Konrad Schmidt Ausdruck gefunden haben soll. Doch diese späteren Gedanken von Engels sind weit dialektischer und ebnen den Weg nach einem monistischen Materialismus weit besser als die erst von Marx aufgestellte systematische Fassung des historischen Materialismus. Bernstein will aber gerade die Hegelsche Dialektik als Fallstrick des marxistischen Bewußtseins anerkannt sehen. Auch soll der historische Materialismus zu »rein mechanisch« sein, doch stellt sich bei genauerem Nachsehen heraus, daß Bernstein nicht so sehr das mechanische, als das dialektische Element aus demselben entfernen will, und mit dem dialektischen auch das »rein materialistische«.

»Der philosophische oder naturwissenschaftliche Materialismus ist deterministisch, die marxistische Geschichtsauffassung ist es nicht, sie mißt der ökonomischen Grundlage des Völkerlebens keinen bedingungslos bestimmenden Einfluß auf dessen Gestaltung zu.« (S. 14.) Gewiß ist der historische Materialismus nicht in diesem Sinne bedingungslos deterministisch, aber der philosophische oder naturwissenschaftliche Materialismus ist es auch nicht. Das kann der Laie Bernstein natürlich nicht wissen. Es kann sich immer nur um relativ bestimmende Gesetze handeln, die sich innerhalb des natürlichen Absoluten als Haupttendenzen durchsetzen. Allerdings haben manche engeren Marxisten die Bedeutung der Gesamt-

heit der Produktionsverhältnisse, und namentlich den Einfluß des engökonomischen Faktors in dieser Gesamtheit, oft undialektisch übertrieben. Aber wenn sich Bernstein darauf beruft, daß Engels dies selbst eingestanden habe, so muß ich dagegen einwenden, daß Engels mit diesem Geständnis weder die Dialektik aufgeben, noch den Dualismus in den Materialismus wieder einführen wollte. Will Bernstein aber damit andeuten, daß es innerhalb des Absoluten auch Vorgänge gäbe, welche nicht gesetzmäßig bestimmt sind, sondern sich aus ungesetzmäßig verlaufenden »Ideologien« erklären lassen, dann müssen diese »Ideologien« dualistisch, und nicht monistisch erklärt werden. Aber er sagt doch wieder selbst, daß nur eine einheitliche, also eine monistische Auffassung, wissenschaftlich ist. Soll seine Revision des Marxismus etwa zu unwissenschaftlichen Resultaten führen? So fällt er aus einem Dilemma ins andere.

Die Fallstricke, in welchen sich der orthodoxe wie der revisionistische engere Marxismus so hilflos wälzen, sind nicht von der auf die Füße gestellten Hegelschen Dialektik, sondern von den Überresten mechanistischen Denkens gewebt, rühren also von einem Mangel an konsequenter Dialektik her. Und eben wegen dieses Mangels entwickelt sich Bernstein nach dem Dualismus zurück. Um aus diesen Fallstricken zu entschlüpfen gibt es keinen andern Weg als den zur monistischen Naturdialektik, welche die materialistiche Gesellschaftsdialektik einschließt. Und diese Dialektik zeigt, daß es sich bei dem Universalzusammenhang um einen absoluten und einen relativen Determinismus handelt: Absolut ist die erste und letzte Instanz, das ewige Weltgesetz, nämlich die unentrinnbare Zusammengehörigkeit aller Erscheinungen, sogar der »Ideologien«, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, seien sie grobtastig materiell oder flüchtig ideell, erste, letzte oder xte Substanzen, im natürlichen Universum. In diesem Sinne sind alle Dinge in der Welt, auch der historische Materialismus und der Neukantianismus durch das Gesetz des absoluten Determinismus bestimmt.

Innerhalb des absoluten und absolut natürlichen Universalzusammenhanges sind die Einzelerscheinungen relativ determiniert, das heißt, sie beeinflussen sich alle gegenseitig. Der dialektische Logiker hat festzustellen, welche besondere Einzelerscheinung sich während bestimmter Welt- und Geschichtsperioden als hauptsächlich bestimmendes Grundgesetz gegen alle anderen bestimmenden Elemente

als Haupttendenz durchsetzt. Nach der offiziellen engeren marxistischen Auffassung, wie sie trotz gewisser Inkonsequenzen in der Hauptsache vertreten wird, ist die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse der entscheidende Sonderzusammenhang in der Entwicklung der Gesellschaft, und der treibende, im Verhältnis zu allen anderen Faktoren dieses Sonderzusammenhanges variable Faktor ist der engökonomische. Würde nun auch dieser engökonomische Faktor als Haupttendenz, statt als der unter allen Umständen variable, erkannt, so käme der historische Materialismus der modifizierten Auffassung von Engels näher und damit auch dem Dietzgenismus, nicht aber der Bernsteinschen Tendenz zum dualistischen Agnostizismus. Insofern ist der historische Materialismus nicht mehr und nicht weniger deterministisch, als der philosophische und der naturwissenschaftliche Materialismus. Nur daß der dialektische Materialismus Dietzgens die Frage der Beziehungen zwischen dem Absoluten und seinen relativen Teilen systematisch untersucht hat, während sich der historische Materialismus mit dem Aufsuchen der relativen Zusammenhänge begnügt, die Frage nach dem Absoluten aber im metaphysischen Dunkel läßt. Dietzgens dialektischer Naturmonismus faßt sowohl die relativen bestimmenden Naturkräfte des naturwissenschaftlichen Materialismus wie die relativen bestimmenden wirtschaftlichen Kräfte des historischen Materialismus durch das Dritte, Höhere, Naturabsolute zusammen, vergißt aber nicht, die besonderen relativen Zusammenhänge innerhalb dieses Absoluten weiter zu erforschen.

Welchen Sinn soll Bernsteins Behauptung haben, daß der historische Materialismus nicht deterministisch ist, weil er der ökonomischen Grundlage des Völkerlebens keinen bedingungslos bestimmenden Einfluß zumißt? Will er damit sagen, daß noch andere Einflüsse außer denjenigen der ökonomischen Grundlage die geschichtliche Entwicklung bestimmen? Dann ist seine Kritik hinfällig, denn kein orthodoxer Theoretiker hat solche Einflüsse je geleugnet. Will er sagen, daß die ökonomischen Faktoren in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse nicht unter allen Umständen das variable Element sind, welches den entscheidenden Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung ausübt? Dann wirft er die Frage nach dem Mehr und Minder in der Gesamtwirkung der verschiedenen Einflüsse im Universalzusammenhang auf, bricht aber gerade da ab, wo die Untersuchung anfangen müßte. Wie kann er das Problem der dialetkischen Wertungen aller Einflüsse auf-

werfen, und dann doch die Dialektik und den Monismus verwerten, ohne welche eine konsequent wissenschaftliche Durchführung dieser Untersuchung unmöglich ist?

Ferner, wer die Frage nach dem Determinismus aufwirft, der muß auch die Frage nach dem Gegenteil des Determinismus beantworten, selbst wenn er ein Laie ist. Was ist das Gegenteil vom Determinismus? Der Indeterminismus. Und was ist der wesentliche Unterschied zwischen beiden? Der Determinismus besteht auf der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der Indeterminismus läßt Wunder zu. Will Bernstein behaupten, daß der historische Materialismus irgend eine Erscheinung anders als wissenschaftlich erklären will? Dann kann er sich dafür sicherlich nicht auf Engels berufen.

Es ist wahr, daß Marx und Engels manchmal vom Zufall reden. So sagt Marx z. B. an einer gewissen Stelle im dritten Bande des »Kapital«, daß eine gewisse Art des Zinsfußes »durch kein Gesetz besimmt« sei. Aber erstens handelt das Kapital von ökonomischen, nicht von Welt- oder psychologischen Gesetzen, zweitens ist selbst der Zufall im historischen Materialismus mit dem Hintergedanken von einem gesetzmäßigen Geschehen verknüpft. So wird oft vom »Gesetz des Zufalls« gesprochen, um damit anzudeuten, daß die Gesetze gewisser Nebentendenzen, welche zeitweilig eine bestimmte Haupttendenz durchbrechen oder aufheben, nicht bekannt sind. Keineswegs kann dem Ausdruck im historischen Materialismus eine dualistisehe Deutung gegeben werden. Schlimmstenfalls kann es sich um ein »Sichversprechen«, eine logische Entgleisung handeln. Diese sind allerdings im engeren Marxismus unzertrennliche Begleiterscheinungen der logischen Haupttendenz.

Will aber Bernstein solche logischen Mängel anders auslegen, will er wissenschaftliche Meinungsänderungen der Väter des Marxismus nach der Unwissenschaftlichkeit hin daraus machen, dann glaubt er an Wunder, dann ist er ein Metaphysiker, dann versöhnt er Theologie und Wissenschaft, dann denkt er nicht monistisch, sondern dualistisch. Das tut Bernstein allerdings und bekennt es auch offen. Zwar noch nicht in den »Voraussetzungen«, aber in den bald darauf geschriebenen Artikeln in welchen er Kautskys Kritik dieses Werkes zurückzuweisen sucht. Dort heißt es: »Das bewußte Streben oder den bewußten Kampf als eine ausschließlich ökonomische oder gar rein materialistische Erscheinung anzuerkennen, werde ich erst dann bereit sein, wenn Kautsky vorher das Kunst-

stück fertig bekommt, das Bewußtsein selbst rein materialistisch zu erklären.« (Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus, III. Teil, Drei Antworten auf ein Inquisitorium, II, S. 25.)

Hätte sich Bernstein nicht bereits als Laie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie bekannt, so würde er sich hier sofort als solchen verraten. Er beweist nun klar, daß ihm der historische Materialismus nicht als konsequente Forschungsmethode dient, und daß er gar nicht daran denkt, diese Methode auf die Erforschung des Wesens der menschlichen Erkenntnis anzuwenden. Wenn das Bewußtsein nicht konsequent materialistisch erklärt werden kann, dann muß es entweder rein idealistisch, also etwa hegelisch, oder teils materialistisch, teils idealistisch, also dualistisch erklärt werden. Wir wissen auch bereits, daß sich Bernstein zum Neukantianismus bekannt hat, der, wenn nicht offen dualistisch, wenigstens offen agnostisch ist. Und der Agnostizimus, welcher als Gegner eines konsequenten materialistischen Naturmonismus auftritt und die Dialektik in der Methode zurückweist, kann nur nach dem mechanistischen und metaphysischen Dualismus zurückgehen. Will er aber im Agnostizismus verharren, so spricht er sich selbst alle Rechte ab, an der wissenschaftlichen Diskussion des Erkenntnisproblems teilzunehmen.

Daran denkt aber Bernstein nicht. Im Gegenteil, er fühlt sich dem Fachphilosophen Plechanow gegenüber so erhaben, daß er Witze über dessen Behauptung macht, der historische Materialismus sei monistisch. »Warum nicht lieber gleich simplistisch«?, höhnt der agnostische Laie Bernstein. Aber damit schneidet er sich ins eigene Fleisch. Mit solchen simplen Scherzen kann Bernstein das Fehlen einer konsequenten wissenschaftlichen Erkenntnistheorie in seiner Richtung nicht wett machen. Wer so herablassend über andere lächelt, noch dazu als Laie, der müßte selbst erst auf einem festen Fundament stehen.

Allerdings ist der Hieb gegen Kautsky und Plechanow insofern berechtigt, als keiner von beiden die von Marx und Engels unausgearbeitet gelassene erkenntniskritische Lücke ausgefüllt hat. Kautsky ist wie Bernstein ein Laie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und gesteht selbst, daß ihm »die Philosophie nicht liegt«. Plechanow hat es Bernstein im Umherschleudern schulmeisterhafter Zensuren gleichgetan, ebenfalls ohne wissenschaftliche Erkenntnisbasis. Kautsky und Plechanow sind denn auch in ihren Polemiken gegen Bernstein in diesem Punkte aus dem Sumpfe der Eristik

nicht herausgekommen. Der lernbegierige klassenbewußte Arbeiter kann aus ihren Diskussionen kein Philosophieren lernen, sondern muß zu dem Schlusse kommen, daß er nichts von Philosophie wissen will, wenn diese weiter nichts zu bieten hat als einen unverständlichen Schwall unbestimmter und unverdaulicher Allgemeinheiten, die im Ungewissen anfangen und ins Ungewisse hinausführen.

Treffender lehnt Bernstein die von Bax adoptierte synthetische Geschichtsschreibung ab, mit der Bemerkung, daß diese Bezeichnung den leitenden Gesichtspunkt der materialistischen Geschichtsauffassung nicht träfe. Die meisten Übertreibungen der materialistischen Geschichtsauffassung, denen Bax mit dieser Bezeichnung entgegentreten wolle, beständen nur in seiner Einbildung, und der historische Materialismus schlösse ebensogut ein Zusammenfassen materieller wie ideologischer Kräfte ein, wie die Baxsche Synthetik. Gewiß. Aber die »ideologischen« Kräfte sind nach der Auffassung des historischen Materialismus auch materiellen, nicht idealistischen Ursprungs. Wenn Bernstein derselben Ansicht ist, wozu spottet er dann über Plechanows Vertretung der monistischen Tendenz des historischen Materialismus? Und muß eine einheitliche Erklärung des Bewußtseins und aller Erscheinungen der Welt gefunden werden, weil ohne ein solches Streben kein wissenschaftliches Denken auf allen Gebieten möglich ist, wie es in der zweiten Fußnote auf Seite 9 der »Voraussetzungen« heißt, warum erhebt dann Bernstein dem Genossen Kautsky gegenüber Zweifel, ob das »Kunststück«, das Bewußtsein rein materialistisch zu erklären, vollbracht werden könne? Will er etwa ein reiner Agnostiker auf diesem Gebiete bleiben?

Soviel steht fest, daß der Neukantianismus, um wissenschaftlich zu werden, nach Bernsteins eigener Ansicht das Bewußtsein monistisch, also entweder konsequent materialistisch oder konsequent idealistisch erklären muß. Jede andere Erklärung wäre dualistisch, also ebenfalls nach seiner eigenen Ansicht unwissenschaftlich. Aber der Neukantianismus will weder vom historischen Materialismus noch vom philosophischen Materialismus etwas wissen, und auch dem philosophischen Idealismus steht er skeptisch gegenüber, wie wir an dem Beispiel Konrad Schmidts gesehen haben. Es wäre demnach interessant zu erfahren, welche andere einheitlich wissenschaftliche Erklärung der Neukantianismus zu bieten hat.

Einstweilen hat uns Bernstein über diese Frage sehr im Dunkeln gelassen. Er will keine rein mechanische Erklärung des

Bewußtseins annehmen. Das wollen die orthodoxen engeren Marxisten, welche den historischen Materialismus vertreten, auch nicht. Diese streben vielmehr eine dialektische Erklärung des Bewußtseins an. Allerdings wollen sie eine rein materialistische dialektische Erklärung. Bernstein will aber keine dialektische oder konsequent materialistische Erklärung. Was will er also? Nach seinen eigenen Worten zu urteilen will er eine halb ideologische halb realistische Erklärung, welche weder rein monistisch, noch rein dialektisch, noch rein spiritualistisch, noch rein materialistisch, noch rein idealistisch ist. Wie diese aussehen wird, müssen wir abwarten. Ob ihr die neukantianischen Freunde Bernsteins nicht ebenso skeptisch gegenüberstehen werden, wie allen anderen bisher bekannten Erkenntnistheorien?

Mit Recht sagt Kautsky, das Resultat des Bernsteinschen Revisionismus sei ein inkonsequenter Materialismus. Aber leider ist auch Kautskys Materialismus schon inkonsequent genug gewesen, ehe Bernstein versuchte, ihn noch inkonsequenter zu machen.

Über die Revision der ökonomischen Theorien des Marxismus durch Bernstein und andere seiner Gesinnungsgenossen brauche ich hier ebensowenig ein Wort zu verlieren, wie ich über diese Theorien selbst mich ausgesprochen habe. Soweit eine Widerlegung der Revisionisten auf diesem Gebiete von engmarxistischer Seite erfolgt ist, kann ich mich in der großen Hauptsache mit den orthodoxen Genossen einverstanden erklären. Was auch in diesen Diskussionen auf beiden Seiten fehlt, ist eine konsequente dialektische Logik. Die Schuld an dem resultatslosen Verlauf dieser Debatten, über welchen sich Kautsky beklagt, liegt also keineswegs allein beim Revisionismus, wie Kautsky meint.

Nach Bernsteins eigener Logik habe ich noch weniger Ursache, auf seine ökonomischen Theorien einzugehen. Denn er vertritt ja den Standpunkt, daß das menschliche Bewußtsein keine »so mechanische Sache« ist, daß man es rein ökonomisch oder rein (konsequent) materialistisch erklären könnte, und daß namentlich »Ideologien« der Vergangenheit oft das Bewußtsein der Arbeiter mehr beeinflussen als die Wirtschaftslage der Gegenwart.

Das logische Supplement dazu ist, daß auch die »Ideologien« der Zukunft die Arbeiter eventuell mehr beeinflussen können, als die gegenwärtigen und alten Ideologien ihre jetzige Wirtschaftslage. Dann macht es aber wenig aus, ob die wirtschaftliche Entwicklung schnell oder langsam, katastrophenartig oder friedlich

wachsend fortschreitet, denn das Bewußtsein der Arbeiter kann »ideologisch« beeinflußt werden, umsomehr, als die »Ideologien« offenbar von keinem nachweisbareren materialistischen Entwicklungsgesetz beherrscht werden. Was verschlägt es da noch, ob Bernstein oder Marx die Entwicklungstendenz der wirtschaftlichen Grundlage richtig vorausgesehen hat? Die »Ideologie«, welche die Arbeiterköpfe teilweise gegen die proletarischen Ideen blind macht, ist ja auch keine »so« mechanische Sache, daß man sie rein ökonomisch oder gar rein materialistisch erklären könnte. Hier können also noch Wunder geschehen, und es ist gar nicht abzusehen, warum die proletarischen Ideologien nicht urplötzlich die kapitalistischen überrumpeln könnten, ganz einerlei, wie die wirtschaftliche Entwicklung sich gebärdet. Und da Bernstein selbst sagt, der Revisionismus taste kein Lebenselement der Sozialdemokratie an, verlohnt es sich auch nicht, noch lange über die langweiligen ökonomischen Entwicklungstendenzen und ihre unbeweisbaren Einflüsse auf das Gedankenleben der Arbeiter hin und her zu reden. Lassen wir diese durch schwerfällige Gesetze bestimmten materiellen Vorgänge ihren Schneckengang gehen, und pflegen wir die Ideologie. Haben wir diese erst einmal auf den Punkt gebracht, wo sie Bernstein als erkenntniskritischer Fachmann besprechen kann, dann müßte es komisch zugehen, wenn die Arbeiterklasse nicht über die ökonomische Entwicklung hinwegkäme.

In diesem optimistischen Realismus fühle ich mich noch besonders gestärkt durch Bernsteins Vortrag: »Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?« Denn dieser Vortrag verläuft sich in die allen ruheliebenden Gemütern sicherlich angenehme Erklärung, daß der Beweis von der immanenten Notwendigkeit des Sozialismus« bisher von den Sozialisten nicht erbracht sei. Dieser Beweis lasse sich überhaupt nicht erbringen. Aber das sei auch gar nicht nötig. Man könne auch ohne solchen Beweis auf den Sozialismus losarbeiten. Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärungen braucht Bernstein als realistischer Ideologe natürlich nicht zu erbringen. »Es ist soviel wissenschaftlicher Sozialismus möglich, als nötig ist, d. h. als man vernünftigerweise von der Lehre einer Bewegung verlangen kann, die grundsätzlich Neues schaffen will.« (S. 36.) Bernstein ist vernünftigerweise so bescheiden, nur wenig Wissenschaft nötig zu haben. Trotzdem sollen seine ganzen Bestrebungen darauf gerichtet sein, »der sozialistischen Theorie einen möglichst hohen Grad von Wissenschaft-

lichkeit zu sichern«. Dies erreicht er dadurch, daß er die wissenschaftliche Unbeweisbarkeit der Grundlagen des wissenschaftlichen Sozialismus bei allen möglichen Gelegenheiten zu seinem Thema macht, und sie für um so realer erklärt, je mehr Raum sie für Ideologien schaffen. Wenn er nichtsdestoweniger der Ansicht ist, das Ziel des wissenschaftlichen Sozialismus läge auf der Linie der gesellschaftlichen Entwicklung, wie sie »die wissenschaftliche Erforschung der treibenden Kräfte der modernen Gesellschaft anzeigt«, so ist das wohl nur ein verzeihlicher Rückfall seines Bewußtseins, oder Unbewußtseins, in den doktrinären Marxismus. Denn sein Vortrag ist ja der These gewidmet, daß eine immanente Notwendigkeit des Sozialismus infolge der Entwicklungstendenzen des Kapitalismus nicht beweisbar ist. Soll eine Linie nach dem Sozialismus hin beweisbar sein, ohne daß das Endziel dieser Linie der Sozialismus beweisbar wäre? Aber halt! Im vierten Nachtrag zu diesem Vortrag heißt es schon wieder anders. Dort wird schon wieder zugegeben, daß sich der Beweis von der immanenten Notwendigkeit des Sozialismus nur abstrakt führen lasse, konkret lassen sich stets nur Beweise für die Notwendigkeit bestimmter sozialistischer Maßregeln führen. Nun ist es allerdings verständlich, warum sich Bernstein für Proudhons Ausspruch: »Halten wir eine Frage niemals für erschöpft!« so begeistert. Er bemüht sich, die Fragen des wissenschaftlichen Sozialismus nicht zu erschöpfen, indem er sie mit unbestimmten und unbestimmbaren Wendungen abmacht, aus denen er mit Leichtigkeit in andere unbestimmte Wendungen und endlose Nachträge, Richtigstellungen, Abweisung von Mißdeutungen hinüberschlüpfen kann, so daß der Nachtrag schließlich zum Vortrag wird, und der Vortrag zum Vorspiel, der unerschöpfliche Nachspiele Bernsteinscher Wissenschaft im Gefolge hat. Das Endziel ist garnichts, aber es ist doch etwas. Die immanente Notwendigkeit des Sozialismus ist nicht bewiesen worden, auch nicht beweisbar, braucht auch gar nicht bewiesen werden. Daß heißt, hm! hm!, die immanente Notwendigkeit des Sozialismus ist nur abstrakt beweisbar, aber auch konkret, wenn wir das Endziel des Sozialismus als bestimmte sozialistische Maßregeln auffassen, etwa wie — — — die Expropriation der Expropriateure, was? Indessen wie gesagt, es macht nichts aus.

Also sieht die Sache nach Bernstein so aus: Weder die Konzentration des Kapitals, obschon sie eine sehr konkrete Sache ist, geht beweisbar in der von Marx und den orthodoxen Marxisten

vertretenen Weise vor sich, noch läßt sich beweisen, daß sich die Arbeiter wirtschaftlich, politisch und intellektuell zur Reife entwickeln. Das heißt, es läßt sich nur abstrakt beweisen. Das heißt, konkret geht beweisbar eine Linie nach dem Sozialismus hin, aber schließlich wird sie abstrakt. Das schadet aber nichts, wir können doch konkret immer auf der Linie entlangarbeiten, wenn wir auch nicht wissen, wo sie abstrakt hinführt, oder wie ihr konkretes Wesen zum abstrakten wird. Aber ist denn das Endziel des Marxismus ganz abstrakt? Ist nicht auch etwas sehr Konkretes daran? So genau braucht Bernstein die Sache nicht zu nehmen. Im Notfalle beweist er eben seine Behauptung nur abstrakt, aber auch konkret, und wer ihn widerlegen will, muß ihn konkret, aber nur abstrakt widerlegen. Das ist nicht so leicht. Und da nach Bernsteins Ansicht der abstrakte Beweis von der konkreten Notwendigkeit des Sozialismus, oder der konkrete Beweis von seiner abstrakten Notwendigkeit, noch nicht erbracht worden ist, können wir ruhig abwarten, bis er selbst einen abstrakten oder konkreten Beweis für die Wissenschaftlichkeit seiner Behauptungen erbracht hat und brauchen uns wegen der abstrakt-konkreten Zukunft keine konkreten oder abstrakten grauen Haare wachsen zu lassen.

Wenn aber die wirtschaftliche, politische und intellektuelle Entwicklung der Menschen, namentlich der modernen Arbeiter, nicht nachweisbar nach dem von Marx und von den Programmen der sozialistischen Parteien vorausbestimmten Endziel hingeht, heißt dann ein Streben nach dem Sozialismus nicht aufs Geratewohl, oder gar auf das Unmögliche hinarbeiten? Wenn die Arbeiter nicht mächtiger werden, wer soll dann den Sozialismus einführen? Wenn die Kapitalisten nicht nachweisbar den Boden unter ihren Füssen verlieren müssen, wenn die Arbeiter nicht durch die Entwicklung des Kapitalismus aus Notwehr und historischer Notwendigkeit zum Sozialismus greifen müssen, was bleibt dann von der wissenschaftlichen Ökonomie und dem historischen Materialismus des Marxismus übrig? Sollen die Kapitalisten etwa durch »Ideologien« umgestimmt werden? Das wäre dann doch die einzige Möglichkeit, um den Sozialismus zu verwirklichen. Denn wenn wir auch die Majorität der Arbeiter durch Ideologien zum Sozialismus bekehren könnten, was würde das nützen? Solange die Kapitalisten in der Mehrzahl nicht ebenfalls durch Ideologien von der Vortrefflichkeit des Sozialismus überzeugt wären, würden sie sich

doch der friedlichen Einführung des Sozialismus durch die Arbeiter widersetzen. Das Resultat wäre also — — — die Katastrophe, welche nach Bernsteins Auffassung gerade nicht mit Notwendigkeit aus der Entwicklung der Dinge, wie er sie sieht, hervorgehen muß. Also kann er nur der Ansicht sein, daß sich die Mehrzahl der Kapitalisten durch »Ideologien« friedlich überreden lassen wird.

Aber wenn Kautsky ihn frägt, ob etwa die herrschenden Klassen den Sozialismus einführen sollen, antwortet Bernstein mit einem entrüsteten »Nein!«. Also, die arbeitenden Klassen können nicht nachweisbar durch ihre eigene Kraft zur Macht kommen, die herrschenden Klassen wollen nachweisbar die Macht nicht aufgeben.

Trotzdem sagt uns aber Bernstein im vierten Nachtrag zu seinem Vortrag, daß die sozialistische Agitation bisher stets ihre werbende Kraft aus dem Nachweis gezogen habe, daß die Wünschbarkeit und Möglichkeit einer sozialistischen Gesellschaftsordnung bewiesen werden können.

Der Tausend! Die Möglichkeit! Also es ist nicht möglich, die historische Notwendigkeit des Sozialismus zu beweisen, aber wohl ist es möglich, seine Möglichkeit zu beweisen. Natürlich wird diese Möglichkeit nicht als Notwendigkeit bewiesen, sondern als »Ideologie«. Und Ideologien sind bekanntlich keinen nachweisbaren Gesetzen unterworfen. Also hängt die Möglichkeit des Sozialismus davon ab, ob und wann die Mehrheit der Menschen ohne Unterschied der Klassenangehörigkeit, seine Verwirklichung wünscht. Nur so wird er möglich. Denn wenn die Zahl der Besitzenden grösser wird, und die Besitzenden durch keine Ideologie überredet werden können, dann können die Nichtbesitzenden die Wünschbarkeit und Möglichkeit des Sozialismus beweisen, bis sie schwarz statt rot werden, es hilft alles nichts. Und es gibt natürlich kein nachweisbares Entwicklungsgesetz, nach welchem die Besitzenden mit Naturnotwendigkeit durch Ideologien von der Wünschbarkeit und Möglichkeit des Sozialismus überzeugt werden müssen.

So entwickelt sich der wissenschaftliche Fortschritt des Marxismus infolge der Entwicklungstendenzen der engmarxistischen Logik wieder nach dem ideologischen Rückschritt hin. Und als Frucht der aus nachweisbaren historischen Notwendigkeiten in die »Ideologie« zurückpendelnden engmarxistischen Logik wird es auch sehr begreiflich, warum Bernstein dem Genossen Kautsky vorwirft,

dieser gäbe keine rein materialistische Erklärung und Begründung für die immanente Notwendigkeit des Sieges des Sozialismus, weil er auch ethische und rechtliche sowie politische, nicht einfach ökonomische Faktoren zu diesen Notwendigkeiten rechne. Es zeigt sich darin, daß Bernstein den historischen Materialismus so schief auffaßt, wie der reinste Vulgärökonom, welcher glaubt, Politik, Ethik, Rechtsanschauungen, Rechtsbewußtsein seien nicht konsequent materialistisch erklärbar, sondern könnten nur unter Zuhilfenahme von »Ideologien« erklärt werden. Wobei der Begriff »Ideologien« bei Bernstein immer noch nicht festgestellt ist. Und das passiert ihm, obgleich er jahrelang die materialistische Geschichtsauffassung gerade gegen eine solche vulgäre Auffassung verteidigt hat.

Das letzte Schlußwort der unlogisch hin und her pendelnden engmarxistischen Bewußtseinsform ist hier also: Was nicht zu beweisen war!

Fern sei es von mir zu behaupten, daß Bernstein selbst solche logischen Schlüsse aus seinen widersprechenden Erklärungen gezogen hat, wie ich es zum Zwecke der Illustration im vorgehenden getan habe. Kein Mensch führt sich logisch bewußt ad absurdum. Nach meiner Auffassung ist sich Bernstein seiner Unlogik nicht bewußt, selbst dort nicht, wo sein Nachsatz seinem Vordersatz direkt widerspricht, oder wo ein sofort nachfolgender Satz einem vorhergehenden widerspricht. Noch weniger dort, wo er die dialektischen Supplemente der logischen Entwicklung überhaupt nicht weiter verfolgt hat. Mein Beweis kann und will nichts anderes erhärten, als daß die engmarxistische Logik aus historischen Notwendigkeiten heraus eine unlogische Widerspruchslogik sein muß, daß Bernstein also nachweisbar einem geistigen Entwicklungsgesetz gefolgt ist, dessen logische Dialektik ihm niemals klar zum Bewußtsein kommt. Wollte ich beweisen, daß Bernstein bewußt zu solchen absurden logischen Resultaten kommt, wie sie sich nach einem dialektischen Entwicklungsprozeß aus seinen Voraussetzungen entwickeln müssen, dann würde ich selbst meine eigene Voraussetzung umwerfen, nämlich die historische Notwendigkeit und wissenschaftliche Nachweisbarkeit des logischen Entwicklungsgesetzes auf rein materialistisch-dialektischem Wege.

Eben weil sich Bernstein der notwendigen logischen Entwicklung seiner Voraussetzungen nicht bewußt ist, zieht er falsche Folgerungen daraus und wehrt die richtigen Folgerungen anderer

entrüstet ab. Und er muß so handeln, weil er in einer logischen Sackgasse steckt, aus welcher keine engmarxistische Logik herausführt. Was er ausspricht oder niederschreibt, hat er momentan im Bewußtsein, aber die gegenseitigen logischen Beziehungen dieser Gedanken und ihre Folgerungen für sich selbst und andere sind ihm nicht bewußt.

Es ist offenbar, daß sich Bernstein darnach der logischen Notwendigkeiten von Artikeln und Werken, die lange Zeit nacheinander geschrieben wurden, erst recht nicht bewußt sein konnte. In der Hitze der täglichen Polemik, wo sich die logische Entwicklung weniger als historischer Prozeß, und mehr als Ideologie darstellt, werden die großen Haupttendenzen der dialektischen Geistesentfaltung gar nicht erkannt. Erst wenn man über den Entwicklungsgang von Jahren den Blick schweifen läßt, dann tritt die Haupttendenz einer gewissen Bewußtseinsform klarer hervor. Und nur so lassen sich die logischen Irrgänge solcher Form richtig erkennen. Die Tagespolemik wird ohne solche große Richtlinie notwendigerweise zu eristischer Disputierkunst, selbst wenn das dialektische Entwicklungsgesetz schon theoretisch erkannt ist, aber nicht praktisch verwertet wird. Erst recht muß diese unlogische Schwankung eintreten, wenn dieses Gesetz der geistigen Entwicklung nicht anerkannt und nicht erkannt ist.

Es ist unter diesen Umständen unvermeidlich, daß alle Untersuchungen Bernsteins unklare ideologische Resultate ergeben und sich als »kritisches Spiel« darstellen. Vorspiel, Zwischenspiel oder Nachspiel, überall dieselbe unbestimmte und unlogische Spielerei, welche unvermittelt von einem unerschöpften Streitpunkt nach einem andern, von einer unbeweisbaren Definition zu einer anderen, von einer ideologisch gefärbten Behauptung auf eine andere überspringt und sich selbst mit unbewußter Ironie als ideologische Färberei der wissenschaftlichen Klarheit des Marxismus entlarvt. Er überläßt schließlich den wissensdurstigen Leser dem haltlosen Skeptizismus und Agnostizismus, und zwingt ihn, nach einer mühevollen, langweiligen und erfolglosen Wanderung zu den großen Grundsätzen des Marxismus zurückzukehren und an der Hand eines zuverlässigen Führers die Entdeckungsreise nochmals zu beginnen.

Auch das ist immerhin etwas. Der Revisionismus wirkt eben wie ein von den Menschen nicht beherrschtes Naturgesetz, welches gar viele Zeit, Kraft oder Zeitkraft vergeudet, weil er sich als ungeregelte Triebkraft darstellt, nämlich als unbewußte Tendenz

eines Denkens ohne den Kompaß einer dialektischen Erkenntnistheorie.

Daher führen die Kontroversen zwischen orthodoxen und revisionistischen Marxisten auch nicht zur Weiterentwicklung des Marxismus über Marx und Engels hinaus, sondern decken nur die beweisbare Tatsache auf, daß eine Selbsterkenntnis der methodischen Unzulänglichkeiten des historischen Materialismus eine unerläßliche Vorbedingung für die Weiterentwicklung des engeren Marxismus im Sinne von Marx und Engels ist. Hat der engmarxistische Kopf erst einmal das Bewußtsein seiner logischen Mängel, erkennt er auch die Hauptursache und den Weg zur Beseitigung derselben, dann kann auch die weitere Entfaltung des Marxismus im Sinne Josef Dietzgens fortschreiten. Und das ist der einzige logisch konsequente Weg, auf dem die Hauptentwicklung des marxistischen Denkens im Sinne von Marx und Engels vorwärts kommen kann.

VIII. Kapitel:

Taktische Logik im engeren Marxismus.

In den vorstehenden Kapiteln habe ich gezeigt, zu welchen theoretischen Stellungen die verschiedenen unvermittelten Erklärungen die engeren Marxisten selbst führen müßten, wenn diese sich der logischen Entwicklung ihrer Teilwahrheiten bewußt wären. Ich habe zugleich betont, daß sie sich weder ihrer Unlogik bewußt sind, noch bewußt diejenigen Folgerungen aus ihren verschiedenen widersprechenden Erklärungen ziehen, welche sich daraus in dialektischer Entwicklung ergeben müssen, wenn man die geistige Entwicklung als historischen Prozeß auffaßt, wie die wirtschaftliche und politische.

Halten wir diese Tatsachen fest, und vergessen wir auch nicht, daß diese logischen Eigentümlichkeiten sich nicht nur bei den Revisionisten, sondern auch bei den Orthodoxen finden, daß die engeren marxistische Logik also auf beiden Seiten einem logischen Entwicklungsgesetz folgt, dessen sich die Betreffenden nicht konsequent bewußt sind.

Was nicht klar und konsequent im Bewußtsein ist, kann auch nicht klar und konsequent aus demselben heraus zur Praxis führen. Also folgt, daß weder die Revisionisten noch die Orthodoxen diejenigen logischen Konsequenzen praktisch durchführen wollen, welche sich nach dem logischen Entwicklungsgesetz theoretisch aus ihren Voraussetzungen ergeben. Das zeigt sich sofort, wenn die Betreffenden mit den logischen Folgerungen ihrer theoretischen Inkonsequenz konfrontiert werden. Beide Richtungen weisen dann solche Inkonsequenzen entrüstet zurück.

Wenn demnach die Orthodoxen den Klassenkampf in der Theorie scharf betonen und revolutionäre Situationen und Katastrophen erwarten, so wollen sie damit keineswegs, wie z. B. Bernstein annimmt, bewußt nach einer Katastrophe hinarbeiten, oder erst die Verhältnisse bis zu einer gewaltigen revolutionären Situation hindrängen lassen, ehe sie an der Umwandlung des Kapitalismus in den Sozialismus mitarbeiten. Sie vertreten vielmehr den Standpunkt, daß Katastrophen oder revolutionäre Situationen nicht von

ihrem Willen abhängen. Was Bernstein beweisen müßte, wäre vielmehr, daß sich Katastrophen und revolutionäre Situationen mit Naturnotwendigkeit aus der Taktik der Orthodoxen entwickeln müssen, in denen das klassenbewußte Proletariat unvorbereitet einem wohlgerüsteten Feinde gegenüberstehen würde. Das kann er aber weder mit seiner engmarxistischen, noch mit irgend einer anderen Logik überzeugend beweisen. Er betont indessen gerade das Gegenteil, nicht weil er weiß, daß er die eben bezeichnete Entwicklung nicht beweisen kann, sondern weil er denkt, von Fall zu Fall eine konkrete friedliche Entwicklung beweisen zu können. Das kann er aber ebensowenig rein beweisen wie die andere Tendenz. Was sich dialektisch beweisen läßt, ist hauptsächlich, daß eine gewisse theoretische Stellung logisch zu bestimmten anderen Stellungen führen muß, wenn die Verhältnisse entweder so bleiben, wie sie zurzeit sind, oder wenn sie sich im allgemeinen und besonderen nur so verändern, wie der Kritiker annimmt. Aber die Verhältnisse bleiben eben nicht so, wie sie augenblicklich sind, und Bernstein gibt selbst zu, nicht genau zu wissen, wie sie sich in Zukunft ändern werden. Allerdings widerspricht er sich darin und sucht doch eine Tendenz in seinem Sinne aufzuweisen. In Wirklichkeit aber werden die Betreffenden trotz ihrer theoretischen Unlogik nach einer praktischen Logik hingetrieben, die theoretisch aus ihren früheren Voraussetzungen sich ergebenden dialektisshen Folgerungen verwirklichen sich nicht so, wie sie auf dem Papier abgeleitet wurden, sondern die Theorie wird vielmehr mit den durch die erweiterte Erfahrung gelieferten dialektischen Supplementen versehen und so durch Anpassung an die wirkliche Entwicklung vervollkommnet. Das trifft auf beiden Seiten zu. Eine schwankende Theorie bringt allerdings eine schwankende Praxis mit sich, aber da es sich in der großen Praxis nie um reine Gesetze, sondern um Hauptentwicklungstendenzen handelt, so muß sich selbst die konsequenteste Theorie den natürlichen Fluktuationen anpassen, ja, ihre Praxis wird erst konsequent, wenn sie solche Schwankungen klar erkennt und versteht.

Anderseits wollen die Revisionisten keineswegs die wissenschaftlichen Grundlagen des Marxismus untergraben oder die Klassenkampftaktik fallen lassen, wie ihnen Kautsky logisch vorrechnet, und wie sich in der Tat logisch ausrechnen läßt unter der Voraussetzung, daß sie praktisch ihre eigenen Theorien konsequent in ihrer Unlogik durchführen wollten und könnten. Aber keine

dieser beiden Richtungen führt ebensolche Inkonsequenzen praktisch durch, weil sie sich derselben nicht bewußt sind und weil die wirklichen Verhältnisse so etwas nicht zulassen. Jede Seite sieht zwar die Inkonsequenzen der anderen, aber nicht ihre eigenen, und deshalb ergibt sich bei ihnen weder die Absicht noch die Möglichkeit, die unbewußten theoretischen Inkonsequenzen konsequent in die Wirklichkeit umzusetzen. Beide Seiten werden fortwährend von der wirklichen Entwicklung korrigiert.

Ich habe nun im Vorstehenden gewisse Inkonsequenzen beider Richtungen aufgedeckt. Dabei mußte es natürlich erscheinen, als stände ich bald auf der einen, bald auf der anderen Seite. In der Tat aber stehe ich auf keiner dieser beiden Seiten. Vielmehr erkenne ich an, was wesentlich richtig auf beiden Seiten ist, und suche mich fernzuhalten von dem, was wesentlich unrichtig auf beiden Seiten ist. Ich suche festzustellen, was wesentlich im Bewußtsein und nicht im Bewußtsein auf beiden Seiten existiert. Daher repräsentieren meine Freunde und ich eine Richtung in unserer Partei, welche sich als Massenerscheinung erst aus den gegenseitigen Reibungen dieser beiden Richtungen auf dialektischem Wege entwickeln muß.

Infolge der Tendenz nach einer mit der Wirklichkeit in enger Fühlung bleibenden Denkmethode im engeren Marxismus entwickeln sich demnach beide Seiten des marxistischen Bewußtseins nicht nach den reinen Gesetzen ihrer eigenen Logik, sondern nach den Haupttendenzen derselben. Ihre Praxis schwankt also um ihre theoretischen Richtlinien herum. So kommt es, daß die Orthodoxen trotz ihrer Verachtung der Reformarbeit unter dem Kapitalismus doch an der Gegenwartsarbeit teilnehmen, und daß die Revisionisten trotz ihrer Verachtung des Endziels doch nach demselben hinarbeiten.

Die Orthodoxen verurteilen im Prinzip jeden Kompromiß mit den bürgerlichen Parteien. Liebknecht hat z. B. eine Broschüre über diesen Gegenstand geschrieben, nach deren Hauptthese er selbst niemals die sozialdemokratischen Stimmen an einen bürgerlichen Kandidaten hätte abgeben dürfen, wenn er vor der Wahl stand, zwischen zwei Übeln zu wählen. Er hat es aber doch getan, und trotzdem über die »Kuhhändel« anderer Genossen den Stab gebrochen. Dann hat er diese Inkonsequenz mit der Begründung verteidigt, daß er im Notfalle seine Taktik hundertmal an einem Tage ändern würde, wenn er dadurch einen Vorteil für

unsere Partei herausschlagen könnte, nur dürfte dabei auch kein einziges Mal ein Prinzip verletzt werden. Wurde er aber selbst der Verletzung eines wissenschaftlichen Prinzips angeklagt, so erwiderte er, was man zur Erhaltung eines Prinzips tue, könne keine Verletzung desselben genannt werden. Also: Wenn ein Sozialdemokrat durch Verletzung des Klassenkampfprinzips einen Vorteil für seine Partei herausschlagen kann, dann ist die Verletzung des Klassenkampfprinzips keine Verletzung, weil diese Verletzung dann die taktische Stellung der Partei stärkt.

Nach dieser Anschauung kann man aber jedes Prinzip des Marxismus verletzen, solange man der Ansicht ist, durch eine Verletzung dieses oder jenes Prinzips demselben in Wirklichkeit eine größere Geltung zu verschaffen. Es frägt sich aber einmal, ob das erwartete Resultat auch wirklich eintreten und, wenn es eintritt, ob es dem betreffenden Prinzip auch wirklich größere Geltung verschaffen wird. Es frägt sich ferner, ob eine Majorität der Parteimitglieder in jedem Einzelfalle, oder in der Mehrzahl solcher Fälle, sich zu einer solchen Verletzung entschließen kann, und wenn sie es tut, ob sie dabei auch die Verhältnisse richtig abgeschätzt hat. Eine Übereinstimmung aller Parteimitglieder ist in einer solchen Frage natürlich nicht zu erwarten. Eine Minorität bleibt immer übrig. Diese ist entweder der Ansicht, daß das erwartete Resultat einer im Interesse eines Prinzips unternommenen Verletzung desselben nicht eintreten wird, oder, wenn dies der Standpunkt der Majorität ist, daß es doch eintreten wird. Eine solche Meinungsverschiedenheit hat bisher stets die Form eines Kampfes um die Reinheit des Prinzips angenommen, während es sich in der Tat um die Frage handelte, ob eine Verletzung des Prinzips zur größeren Geltendmachung desselben führen konnte oder nicht. Und da in verschiedenen Teilen desselben Landes die wirtschaftliche, politische und geistige Entwicklung der Arbeiterklasse wie des kapitalistischen Systems und der herrschenden Klassen vor oder hinter dem Durchschnitt steht, so kommen stets falsche Resultate heraus, wenn versucht wird, taktische Richtlinien anders als im Sinne von Durchschnittsregeln festzulegen und jede Abweichung davon als Verrat am Prinzip zu brandmarken oder als Anarchismus und Phrasenrevolutionismus zu stigmatisieren.

Da die Revisionisten in der Regel die Gegenwartsarbeit mehr betonen als das Endziel, so haben sie meist taktische Stellungen eingenommen, welche den Orthodoxen wie eine Verletzung des

Klassenkampfprinzips überhaupt, nicht als dialektische Schwankung um dasselbe herum aussah. Allerdings war eine wirkliche reaktionäre Übertreibung auf der revisionistischen Seite, bei individuellen Theoretikern und Praktikern, mitunter nicht zu vermeiden. Auf der orthodoxen Seite hat aber das gleiche nach der entgegengesetzten Seite stattgefunden, und diese Extreme gleichen sich also aus, soweit es sich bei uns um die Feststellung der Hauptsachen handelt. In den daraus entstehenden Debatten haben sich dann die Orthodoxen als Verteidiger des Klassenkampfprinzips gefühlt, welches die Revisionisten weder leugnen noch bewußt verletzen wollten. Das heißt, die Orthodoxen sahen, daß durch diese oder jene Stellung der Revisionisten in der Tat momentan vom Klassenkampfprinzip abgewichen wurde, nahmen aber unrichtig an, daß die Revisionisten dieses Prinzip bewußt verleugneten und grundsätzlich eine neue Taktik der Partei befürworteten, und konnten auch erst recht nicht die Ansicht gelten lassen, daß eine solche Abweichung gerade diesem Prinzip größere Geltung verschaffen würde. Die Revisionisten aber strebten nach einem taktischen Vorteil für die Sozialdemokratie. In der Erwartung dieses Vorteils mochten sie sich täuschen, aber jedenfalls waren sie sich keiner Absicht bewußt, durchweg eine neue Taktik einführen zu wollen, sondern gaben bestenfalls zu, was auch der Wirklichkeit entsprach, daß sie mit der Befürwortung dieses oder jenes Schrittes sich nur an eine Sonderlage anpaßten. Ob nun eine solche Abweichung weitere Abweichungen im gleichen Sinne mit sich bringen muß, wie ihnen die Orthodoxen vorwerfen, hängt doch ebensowenig vom guten oder bösen Willen der Revisionisten ab, wie Katastrophen und revolutionäre Situationen vom Willen der Orthodoxen abhängen, ganz abgesehen davon, daß keine bewußte Absicht der Revisionisten nachgewiesen werden kann, die grundsätzliche Klassenkampftaktik der Marxisten dauernd zu erschüttern.

Jede dieser beiden Seiten hatte also etwas anderes im Bewußtsein als was das Gegenüber erkämpfen wollte. Ist es da ein Wunder, daß die Debatten so resultatlos verliefen, und daß die Orthodoxen auf den verschiedenen Parteitagen Resolutionen vorlegten, für welche die Revisionisten in der Mehrzahl ruhig mitstimmten? Ist es ein Wunder, daß die Orthodoxen eine solche Stimmabgabe der Revisionisten als inkonsequent verhöhnten, während die Revisionisten achselzuckend erwiderten, von dieser Resolution fühlten sie sich nicht getroffen? Jede Seite hatte von ihrem Standpunkte aus recht.

Denn die betreffende Resolution der Orthodoxen war gegen etwas gerichtet, was die Revisionisten gar nicht bewußt vertreten hatten, sondern was die Orthodoxen logisch als das Resultat der von den Revisionisten beachteten Sondertaktik herausrechneten, wenn sie zur Allgemeintaktik geworden wäre. Aber konnte sie als dialektisches Resultat unter den von der marxistischen Wissenschaft vorausgesehenen Entwicklung zur Allgemeintaktik werden, und hatten die Revisionisten überhaupt an eine solche Möglichkeit konsequent gedacht? Andererseits war das, was die Revisionisten wirklich im Bewußtsein hatten, nämlich die momentane Abweichung vom Klassenkampfprinzip zur Erlangung eines größeren Geltungsbereichs desselben, entweder gar nicht im Bewußtsein der Orthodoxen, oder wurde glattweg von ihnen als reaktionär und utopisch verdonnert und ins Übertriebene verallgemeinert. Wurde aber wirklich von dem einen oder anderen Orthodoxen weiter nichts angezweifelt als die Weisheit des betreffenden Schrittes, so wurde dieser Besonnene von den Revisionisten auch ohne weiteres mit den »Phrasenrevolutionären« in einen Topf geworfen.

Offenbar war also hier ein großer dialektischer Gesichtspunkt nirgends klar im Bewußtsein, nämlich die selbst im engeren Marxismus theoretisch schon angedeutete Tatsache, daß sich Gesetze, oder Prinzipien, nicht als reine Gesetze, sondern als Haupttendenzen durchsetzen. Demnach sind also Abweichungen von der Reinheit des Prinzips der Weg, auf welchem ein bestimmtes Prinzip verwirklicht werden muß. Das trifft auch auf das Klassenkampfprinzip zu. Wenn also die Orthodoxen jede Abweichung von diesem Prinzip bei den Revisionisten als Annäherung an die bürgerlichen Parteien verdonnern, so fassen sie das Klassenkampfprinzip als reines Gesetz auf, was der marxistischen Methode selbst widerspricht. Wollen sie es aber als eine große Grundtendenz auffassen, dann können sie nicht grundsätzlich jeden Kompromiß ablehnen, da ein solcher als momentane Abweichung von der Grundtendenz durch die Entwicklung besonderer Verhältnisse zu besonderen Zeiten und an gewissen Orten sich aufzwängen mag. Es kann sich dann höchstens um die Entscheidung handeln, wie weit eine solche Abweichung gestattet sein soll, und das läßt sich nicht mit Verallgemeinerungen abmachen. Außerdem haben ja auch die Orthodoxen selbst nicht alle Kompromisse vermieden, eben, weil sie dieselben nicht vermeiden konnten. Nach welchem Maßstabe wird also da gemessen?

Als typisches Beispiel der logischen Einseitigkeit bei beiden Richtungen des engeren Marxismus können die Debatten gelten, welche über die Frage der Taktik in der deutschen Sozialdemokratie jahrelang geführt wurden, sich vom Parteitag in Hannover an, im Jahre 1899, bis zum Dresdener Parteitag im Jahre 1903 immer mehr zuspitzten, zur Dresdener Resolution führten, und schließlich im Jahre 1908 sogar bis zu dem Versuch getrieben wurden, den bayerischen Genossen eine bestimmte Taktik in der Budgetfrage, also in einer lokalen Spezialfrage, aufzuzwingen.

In den Kinderjahren der Partei, als sie nur eine verschwindend kleine Zahl von Vertretern in die gesetzgebenden Körperschaften schicken und so gut wie gar keine politische Macht ausüben konnte, war sie notwendigerweise auf die Propaganda der großen Hauptprinzipien beschränkt, welche sich als Haupttendenzen in der gesellschaftlichen Entwicklung durchsetzen. Damals sprachen unsere Vertreter gewissermaßen aus den Fenstern des Reichstags hinaus und wiederholten so in der großen Öffentlichkeit, was die Theoretiker in Schriften und die Masse der Parteigenossen in der Kleinarbeit unter die Leute trugen. Doch schon von Anfang an zeigte sich selbst unter diesen Umständen der Zwiespalt zwischen der Vertretung des reinen Prinzips und der durch die Wirklichkeit erzwungenen Abweichung. Und zwar trat diese Meinungsverschiedenheit auf, nicht nur als Reibung zwischen zwei großen Richtungen, sondern auch als Differenz zwischen Genossen ein und derselben Richtung und als gegensätzliche Gedankenkomplexe eines und desselben Kopfes. So wollte Liebknecht in den Reichstag hineinmarschieren, im Namen der Arbeiter gegen die Klassenherrschaft protestieren, und dann wieder stolz wie ein Spanier hinausmarschieren. Bebel aber wollte drin bleiben und drin kämpfen. Er behielt auch recht und Liebknecht änderte seine Ansicht. Auch in der Kompromißfrage war Liebknecht nicht konsequenter. Die beiden Extreme rieben sich fortwährend in seinem Kopfe, er wollte die Theorie nicht wissen lassen, was die Praxis tat, und konnte es doch schließlich nicht verhindern.

Eben an diesem Zwiespalt in einem dem orthodoxen Marxismus zuneigenden Manne, ein Zwiespalt, welcher auch bei den noch lebenden Orthodoxen auftritt, sieht man, daß es sich dabei gar nicht um eine große Prinzipienfrage handelt, sondern um die Frage, wieweit jeder Marxist, ganz gleich welcher Schattierung, Opportunist sein muß, also um die Frage, wieweit wir unter dem Drucke der

Verhältnisse von der großen Haupttendenz des Klassenkampfes abweichen dürfen, ohne diese Tendenz schließlich ganz aus dem Auge zu verlieren. Dieselbe Frage stand zur Diskussion, als es sich um die Einigung zwischen Lassalleanern und Eisenachern handelte, und so steht sie noch heute auf der Tagesordnung in der Form von Reibungen zwischen Orthodoxen und Revisionisten. Aber daß sie keine große Prinzipienfrage ist, wird fortwährend bewiesen durch die Tatsache, daß in der Reichstagsfraktion die Abstimmung bei Fragen der Gegenwartsarbeit sich durchaus nicht immer nach dem Schema »Hie Orthodoxe, hie Revisionisten« abspielt und daß auch Genossen derselben Richtung in taktischen Fragen mehr oder weniger über den Grad des zu wählenden Opportunismus verschiedener Meinung sind.

Wie wir gesehen haben, wurde im Falle des alten Einigungsprogramms selbst von den heutigen Orthodoxen anerkannt, daß es sich um kein Prinzip, sondern um eine Opportunitätsfrage handelte, wenn selbst Marx die Sache anders hinstellen wollte. Aber gegen die heutigen Revisionisten wird das nicht zugegeben. Und doch handelt es sich auch heute in der Taktik nur um den Grad der Anpassung, nicht um ein grundsätzlich neues Prinzip.

Antonio Labriola schrieb einmal in einer Kritik Masaryks, die Sozialisten hätten sich in gleicher Weise zu hüten vor »eitlen Versuchen einer romantischen Wiederholung des traditionellen Revolutionismus . . . wie vor einer Anpassung und Einfügung, die sie mit ihren Zugeständnissen im elastischen Organismus der bürgerlichen Welt verschwinden lassen würde«. (Zur Krise des Marxismus, Neue Zeit, XVIII, Bd. I, Nr. 3, S. 80.)

Das ist eine Anschauung, welche beiden Richtungen des engeren Marxismus geläufig ist. Die Orthodoxen sind ebenso weit vom bloßen Phrasenrevolutionismus entfernt wie die Revisionisten von einer derartigen Anpassung an die Bourgeoiswelt. Befinden sich unter den Bekennern der Bernsteinschen Richtung wirklich Genossen, welche solche Neigung zur übertriebenen Anpassung haben, so kann Bernstein selbst ebensowenig dafür verantwortlich gemacht werden, wie Kautsky für die Ultrarevolutionäre. Soll Bernsteins schwankende Logik gegen ihn angerechnet werden, so haben wir gesehen, daß die Logik der anderen Seite nicht minder schwankend ist. Beide Extreme sind ebensogut Produkte der engeren marxistischen Logik wie die beiden Hauptrichtungen selbst. Was dem einen recht ist, muß nach unserem Standpunkt

dem andern billig sein. Kautskys Versuche, alle Nebenprodukte des Revisionismus dem Genossen Bernstein in die Schuhe zu schieben, sind nach dem Muster der Marxschen Raserei gegen Lassalle zugeschnitten, und haben nicht mehr Berechtigung als Plechanows Phrasenrevolutionismus gegen die Dietzgenianer. Und Bernsteins Ausfälle gegen den angeblichen Katastrophengeist Kautskys sind von demselben Kaliber. Die wissenschaftliche Kritik hat durch derartige unlogische und unzutreffende Übertreibungen nichts weiter gewonnen als den Beweis der engeren marxistischen Unlogik.

Daß die Entscheidung dieser taktischen Frage nach dem jedesmaligen Grade des angemessenen Opportunismus nicht nach abstrakten reinen Prinzipien abzuurteilen ist, wird selbst von den orthodoxen Maxisten oft genug anerkannt, und ist ebenso von den Revisionisten betont worden.

So heißt es im Leitartikel der »Neuen Zeit«, IX, Bd. I, Nr. 1, S. 2—3, welcher, wenn ich nicht irre, aus Bernsteins Feder stammt und von den Orthodoxen, zu denen er ja damals noch rechnete, gutgeheißen wurde: »In den letzten zwei Jahrzehnten sind die alten überkommenen Verhältnisse völlig auf den Kopf gestellt worden; neue ökonomische und politische Interessen und Organisationen sind erstanden, die Ziele der alten Parteien haben sich verschoben. Diesen neuen Gestaltungen gegenüber reicht man mit den alten Forderungen und ihren Begründungen vielfach nicht aus; mehr als jede andere Partei hat die Sozialdemokratie die Aufgabe, der Revolution in den Dingen durch eine Revolution in den Köpfen zu folgen; auch hier bedarf es der Einsicht, Einsicht, und immer wieder der Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse.«

Aber in den Reibereien zwischen Revisionisten und Orthodoxen und in der Stellungnahme der engeren Orthodoxen gegen uns Dietzgenianer merkt man weder von einfacher noch von dreifacher Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse etwas, am allerwenigsten von einer Einsicht in die Kopfverhältnisse. Seit 1890 haben sich aber die tatsächlichen Verhältnisse noch weit mehr verschoben. War schon 1890 die deutsche Sozialdemokratie den Formen und Anpassungen des Sektenlebens entwachsen, so ist sie es erst recht heute. Und die Revolutionierung der revisionistischen und orthodoxen Köpfe steht mehr als je auf der Tagesordnung.

Daß ein Zusammenwirken der deutschen Sozialdemokratie mit bürgerlichen Parteien auch von den Orthodoxen nicht grundsätzlich abgewiesen und demnach nicht als revisionistische Sünde

in das Buch der Geschichte eingetragen werden sollte, ergibt sich aus allen Debatten über die Taktik der Partei. So schrieb z. B. Kautsky zur Vorbereitung auf den Parteitag in Hannover im Jahre 1899 in der »Neuen Zeit«, XVIII, Bd. I, Nr. 1, daß sich angesichts der »volksparteilichen Stimmung« in gewissen Kreisen der Partei die Aufstellung einer bestimmten Anweisung für die Wahltaktik gegen andere Parteien nicht länger umgehen ließe. Zwar sei es unmöglich, alle verschiedenen Verhältnisse unter eine Schablone zu bringen, aber eben so unumgänglich sei es, »bestimmte Grundsätze für ein eventuelles Zusammenwirken mit bürgerlichen Parteien festzustellen, sollen sich nicht die Verschiedenheiten der Wahltaktik zu Gegensätzen entwickeln, die mit der Einheitlichkeit auch die Einheit der Partei gefährden.« (S. 13.)

Hier sollen also gewisse Richtungen innerhalb der Partei, die nicht einheitlich vorgehen, zum gemeinsamen Handeln zusammengefaßt werden. Das ist eine dialektische Aufgabe, bei welcher es sich darum handelt, »der Revolution der Dinge durch eine Revolution der Köpfe zu folgen«. Zur korrekten Lösung dieser Aufgabe ist eine dialektische Erkenntniswissenschaft unumgänglich, soll nicht der Versuch zur einheitlichen Zusammenfassung eine Anweisung ergeben, welche von einer oder der anderen Richtung als unbrauchbare Schablone empfunden wird. Aber gerade eine solche psychologische Untersuchung lehnt Kautsky von vornherein ab. »Wir brauchen hier nicht Psychologie zu treiben und zu untersuchen, woher diese Zurückhaltung (der Revisionisten gegen praktische Änderungen) stammt, ob aus dem Gefühl der Schwäche, ob aus Bedenken gegen die Konsequenzen der eigenen Anschauungen, ob daraus, daß die Stimmung bisher nur zum Zweifel an der einen oder anderen Grundlage unserer Partei, aber noch nicht zu bestimmter und klarer Ausarbeitung neuer Grundlagen geführt hat. Gewiß aber wird diese Zurückhaltung gefördert durch die Verschwommenheit, welche die natürliche Konsequenz dieser Richtung ist.« (S. 17.)

Das heißt, wir brauchen nicht die Einsicht in die tatsächlichen Denkverhältnisse, welche die Revisionisten verhindern, bewußte Konsequenzen aus Anschauungen zu ziehen, deren logische Supplemente ihnen unbewußt sind, sondern können ihnen vielmehr einfach ein Gefühl von Schwäche, Zweifel und Verschwommenheit als charakteristische Seelenmerkmale aus dem Gefühl unserer orthodoxen Klarheit und positiven Stärke zuschieben, ohne uns

bei der psychologischen Untersuchung der Ursachen aufzuhalten, welche diese angeblichen Eigenschaften bei den Revisionisten hervorbringen. Ob diese Zurückhaltung Kautskys das natürliche Resultat des Gefühls seiner erkenntnistheoretischen Schwäche ist, oder ob sie aus Bedenken gegen die etwaigen Konsequenzen einer solchen Untersuchung für seinen eigenen Standpunkt hervorgeht, darüber sind wir allerdings gar nicht mehr im Zweifel, denn wir wissen ja, daß er diese Untersuchung gar nicht vornehmen könnte, weil er keine dialektische Erkenntnistheorie hat und überhaupt ein Laie in der Philosophie und Psychologie ist, und wir wissen andererseits, daß er sich der Konsequenzen dieser Schwäche und seiner engmarxistischen Logik gar nicht bewußt ist und sich demnach auch nicht vor denselben fürchten kann. Wir wissen ferner, daß die Verschwommenheit der Revisionisten in Fragen der Taktik nicht schlimmer ist als diejenige der Orthodoxen, und daß diese Verschwommenheit auf beiden Seiten aus der eigentümlichen Konsequenz folgt, mit der die engeren Marxisten einer gründlichen Erörterung psychologischer Fragen ausgewichen sind.

Nach dieser zweifelhaften Reflexion meint Kautsky, er könne nicht mit Bestimmtheit sagen, ob Bernsteins Standpunkt so sei, wie er, Kautsky, ihn in diesem Artikel darstellt, weil sich Bernsteins Standpunkt »mit Bestimmtheit überhaupt nicht feststellen läßt«. Wenn Kautsky damit andeuten will, Bernstein widerspräche sich soviel, daß man bei ihm keinen Anhalt für einen Standpunkt finden könne, so läßt sich dasselbe von ihm selbst sagen, denn er ist in taktischen Fragen, wie in Fragen der Erkenntnistheorie und Weltdialektik ebenso konsequent inkonsequent wie Bernstein. Warum sind sie es aber? Diese Untersuchung liegt nicht im Bewußtseinshorizont des engeren Marxismus. Sie muß aber erst unternommen werden, ehe Kautsky eine bestimmte Stellung gegen Bernstein einnehmen kann. Da er eine solche Untersuchung nicht unternehmen kann, stellt er trotz seiner eben erkannten Unfähigkeit, Bernsteins Standpunkt mit Bestimmtheit bezeichnen zu können, die ganz bestimmte Behauptung auf: »Der Gegensatz zwischen beiden Richtungen ist im Grunde der zwischen selbständiger und unselbständiger Klassenpolitik des Proletariats.« (S. 17.)

Damit entstellt er nun freilich die tatsächlichen Zusammenhänge, in welche Einsicht zu nehmen er eben abgelehnt hat. Die Revisionisten haben entschieden die Auslegung zurückgewiesen, als wollten sie eine selbständige Klassenpolitik des Proletariats auf-

geben. Aus der logischen Entwicklung ihrer unbewußten Inkonsequenzen kann man zwar folgern, daß die Revisionisten schließlich bei einer unselbständigen Politik des Proletariats anlangen müssen, wenn bestimmte Voraussetzungen der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung so bleiben würden, wie sie jetzt sind. Aber wer so die Eigentümlichkeiten einer bestimmten Entwicklungsperiode in die Zukunft hinein verallgemeinert ohne auf die zukünftigen Besonderheiten, die er gar nicht bestimmt vorhersehen kann, Rücksicht zu nehmen, der kann auch zu keiner befriedigenden Lösung der Widersprüche zwischen Theorie und Taktik gelangen. Decken sich Theorie und Praxis nicht konsequent bei Bernstein, so bei Kautsky auch nicht. Es handelt sich bei den Revisionisten, wie bei Kautsky selbst, um Feststellung des Grades und der Art des Zusammengehens mit bürgerlichen Parteien unter verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen in verschiedenen Teilen Deutschlands. Statt aber nun diese Untersuchung vorzunehmen, schiebt Kautsky den Revisionisten sofort einen prinzipiellen Gegensatz zur proletarischen Taktik unter, an welchen diese gar nicht denken. Die natürliche Folge dieser Verschwommenheit seiner Auffassung ist, daß die Debatten sich um etwas anderes drehen, als was eigentlich die Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse ausweisen müßte. Die bestimmten Grundsätze, welche Kautsky auf Grund dieser verkehrten Fragestellung vom Parteitage verlangt, widersprechen daher nicht der grundsätzlichen Taktik der Revisionisten, geben aber auch keine klare Richtschnur für die wirklich wichtige Frage nach dem Grade und der Art des taktischen Zusammengehens mit bürgerlichen Parteien. Die Revisionisten stimmen also ruhig für die Resolution der Orthodoxen, was sie natürlich gar nicht hindert, ihren Opportunismus nach eigenem Ermessen weiter zu treiben, worüber die Orthodoxen in großen Zorn geraten. So geht es weiter bis Dresden, wo sich dasselbe Spiel fast genau wiederholt. Auch die Dresdener Resolution trifft nicht den Kern der taktischen Streitfrage, und läßt daher alles beim alten.

Der Parteitag verurteilt auf das entschiedenste die revisionistischen Bestrebungen, unsere bisherige bewährte und sieggekrönte, auf dem Klassenkampf beruhende Taktik in dem Sinne zu ändern, daß an Stelle der Eroberung der politischen Macht durch Überwindung unserer Gegner eine Politik des Entgegenkommens an die bestehende Ordnung der Dinge tritt. Die Folge einer derarti-

gen revisionistischen Taktik wäre... Ja, wäre!, höhnen die Revisionisten, aber das fällt uns gar nicht ein. Wir stimmen für die Resolution. Und da der Parteitag weder den Grad noch die Art des Entgegenkommens näher bestimmt hat, müssen sich die Revisionisten wieder auf ihr eigenes Urteil verlassen, was sie gern tun. Und so weiter.

Eine solche Taktik der Orthodoxen gegen die Revisionisten kann freilich nicht zur Einheitlichkeit der Wahltaktik führen, sondern muß schließlich sogar die Einheit der Partei gefährden. Nicht, weil die verschiedenen Richtungen in der Wahltaktik immer mehr auseinandergehen — — — durchaus nicht. Die tatsächlichen Verhältnisse sorgen auch ohne orthodoxe Polizisten dafür, daß die revisionistischen und impossibilistischen Bäume nicht in den Himmel wachsen. Wohl aber, weil die theoretischen und praktischen Meinungsverschiedenheiten immer mehr zu persönlichen Feindschaften werden. Ich will natürlich keineswegs die Ansicht vertreten, daß die orthodoxe Polizei gar keine nützliche Funktion in der Bewegung vertritt. Vielmehr wende ich mich hier gegen die Übertreibungen dieser polizeilichen Funktion, welche unsere Orthodoxen veranlassen, Feuer, Mord und Sakrileg zu schreien, wenn die Prinzipien ruhig und sicher verwahrt sind. Dadurch wird ein Zustand geschaffen, bei welchem ein friedliches Zusammenarbeiten immer unmöglicher wird und die Stimmung in der Partei sich zur Unerträglichkeit steigert. Das führt schließlich dahin, daß verschiedene Gruppen von Wortführern von der Majorität samt ihren Hunderten von Anbetern an die Luft gesetzt werden müssen. Das spaltet zwar nicht die ganze Partei, kostet aber sehr viel Arbeit und Mühe und macht einen schlechten moralischen Eindruck. So ist es tatsächlich zur großen Reinigung in der Redaktion des »Vorwärts« gekommen. In Holland haben dann die Revisionisten den Spieß umgedreht und den Orthodoxen das Messer auf die Brust gesetzt. Das waren schlechte Exempel, aber natürliche Resultate engmarxistischer Logik, historische Notwendigkeiten, welche in das Kapitel vom tragischen Geschick des engeren Marxismus gehören. Durch solche und ähnliche Ausbrüche der engmarxistischen Verzweiflung ist die Einheit der Taktik nicht besser geworden. Denn da die taktische Frage gar keine Prinzipienfrage, sondern eine Frage nach dem Grade und der Art des angemessenen Opportunismus ist, welche nicht nur von Revisionisten und Orthodoxen nach verschiedenen Richtlinien beantwortet wird, sondern

auch innerhalb jedes dieser beiden Lager wieder von verschiedenen Gruppen verschieden beurteilt wird, so stellen sich in den gespaltenen Vereinen sofort wieder neue taktische Meinungsverschiedenheiten ein, und zwar fast genau dieselben, welche unter der Maske von prinzipiellen Zwisten zwischen Revisionisten und Orthodoxen zur Spaltung geführt haben. So bringt die wirkliche Entwicklung die falsche Fragestellung und den unlogischen Bruderstreit ans Licht, und wenn schließlich die unvermeidliche Einigung wieder stattfindet nach einigen Jahren, so bleiben die taktischen Inkonsequenzen bei der engeren marxistischen Logik wesentlich dieselben, und jeder Kritische muß sich schließlich fragen: Worüber haben wir uns nun eigentlich gespalten und wieder vereinigt? Die Masse der Parteigenossen antwortet: Literatengezänk, Führerzwiste, welche in der Gestalt großer wissenschaftlicher Klärungsprozesse alle Gemüter ergriffen. Anders geht eben die wissenschaftliche Klärung unter der Führung der engeren marxistischen Logik nicht vor sich.

Es ist ein offenes Bekenntnis seiner erkenntnistheoretischen Schwäche, wenn Kautsky in dem angezogenen Artikel schreibt: »Die Politik der demokratischen Sammlung, dies Gegenstück der Miquelschen Sammelpolitik, verlangt die Überbrückung der Gegensätze innerhalb der demokratischen und liberalen Schichten, die Abschleifung der abstoßenden scharfen Kanten, die Hervorhebung des Einigenden, die Hintansetzung des Trennenden. Dies praktische Bedürfnis wirkt auf die Theorie zurück, verursacht auch da das Absehen von allen scharfen Unterscheidungen. Darauf, und nicht auf einen intellektuellen Fehler ist es zurückzuführen, wenn sonst entschiedene, scharfsinnige und klare Köpfe auf manchen Gebieten zu der überraschendsten Verwaschenheit kommen, sobald sie einmal von der auf die Sammelpolitik hinzielenden Stimmung ergriffen werden«. (S. 17.)

In diesen Sätzen vermisse ich den von Kautsky für den engeren Marxismus beanspruchten Scharfblick für das Wesentliche und Unwesentliche einer bürgerlich-demokratischen und sozialdemokratischen Sammelpolitik. Zunächst frägt es sich, was das wesentlich Trennende ist, welches die Revisionisten als Sozialdemokraten von den bürgerlichen Demokraten unterscheidet, welches die wesentlichen Gegensätze sind, welche sich bei der den Revisionisten von Kautsky untergeschobenen konfusen Sammelpolitik zwischen bürgerlichen und sozialistischen Demokraten nicht überbrücken

lassen. Dann frägt es sich, welches das unwesentliche Einigende ist, welches bei einer solchen Sammelpolitik hervorgehoben werden und in die Theorie übertragen werden muß, um zur Verwaschenheit derselben zu führen. Das ist natürlich der Klassenkampf auf der trennenden, die augenblicklichen politischen Konstellationen auf der einigenden Seite. Dabei handelt es sich um die Feststellung des für die Sozialdemokraten erlaubten Mehr und Minder. Statt nun die dialektischen Gesichtspunkte richtig hervorzuheben und die Frage dialektisch so zu stellen, daß das für die Sozialdemokratie Wesentliche, nämlich die Sammlung beider Richtungen in derselben zu gemeinsamer Aktion, klar hervortritt, schiebt Kautsky die Revisionisten durch seine Logik von vornherein aus der Sozialdemokratie hinaus, unterstellt bei ihnen ein praktisches Bedürfnis nach Verwischung der Klassengegensätze, wodurch auch ihre Theorie verwaschen werden soll, und bringt so das für die sozialdemokratische Einigung wesentliche Moment des Klassenkampfes ganz allein auf seine eigene Seite, wodurch aus einer Frage opportunistischer Begrenzung eine Prinzipienfrage wird. Und das tut er gerade deshalb, weil es sich auf beiden Seiten um einen intellektuellen Fehler, nämlich um einen Mangel an dialektischer Logik handelt. Da er selbst eine solche Logik nicht hat, kann er auch den intellektuellen Fehler der Revisionisten nicht finden, und verdreht vielmehr die ganze Sachlage. Was sich logisch aus den unbewußten Inkonsequenzen der Revisionisten ergibt, soll ein bewußtes, praktisches Bedürfnis bei ihnen sein, welches schließlich ihre ganze Theorie grundsätzlich verseuchen soll.

Diese a priori Konstruktion tritt bei Kautsky auf als logische Anwendung des historischen Materialismus, wobei er sich natürlich seiner eigenen Inkonsequenz ebensowenig bewußt ist als die Revisionisten. Diese vertreten auf Grund der gleichen inkonsequenten Logik die Ansicht, daß Kautsky sich so gebärdet aus dem praktischen Bedürfnis, als Retter des reinen Prinzips aufzutreten. In beiden Fällen wird eine kleine Teilwahrheit, welche eigentlich aus dem beide Richtungen wesentlich Einigenden entspringt, zu einer großen Trennungsfrage zugespitzt.

Wenn eine historische Situation in gewissen Teilen Deutschlands es manchen Sozialdemokraten nötig erscheinen läßt, zu einer bestimmten Periode ihre Parteiorganisation zum Zusammengehen mit gewissen Schichten der bürgerlichen Parteien zu veranlassen, um ein momentanes gemeinsames Interesse zu wahren, so brauchen

diese Sozialdemokraten deshalb noch lange nicht das sie prinzipiell von diesen Bundesgenossen Trennende zu verwischen oder zu vergessen. So etwas kann vielleicht daraus werden. Dann hören die Betreffenden aber auf, Sozialdemokraten zu sein. Ob sie das tun, bleibt abzuwarten. Ihnen so etwas sofort bestimmt auf den Kopf zu sagen, wenn Kautsky selbst angibt, nicht bestimmt zu wissen, was sie eigentlich wollen, heißt den wirklichen Zusammenhängen Gewalt antun. Liegt den meisten Revisionisten das Endziel der Sozialdemokratie in so weiter Ferne, daß sie sich in übertriebener Weise auf die Gegenwartsarbeit werfen, so werden sie von dieser logischen Inkonsequenz gewiß nicht dadurch geheilt, daß man ihnen eine nach der anderen Seite ebenso unlogische Übertreibung entgegenhält. Die Revisionisten gewisser Teile Deutschlands glauben die Hauptreaktionäre dadurch schwächen zu können, daß sie zeitweilig mit den kleinen Reaktionären zusammengehen. Bedeutet das, daß sie sich der Reaktion ganz in die Arme werfen wollen? Ob bei dieser Taktik mehr herauskommt als bei der von den Orthodoxen befürworteten, einer entschiedeneren Betonung der Selbständigkeit des Proletariats und der Verachtung kleiner Augenblicksvorteile aus Verehrung für das reine Prinzip, ist allerdings eine offene Frage. Aber es ist keine Frage des Prinzips, sondern einer zweckgemäßen Anpassung an einen von den Verhältnissen erzwungenen Opportunismus, und diese wird richtig gelöst, nicht durch das Ziehen einer abstrakten Prinzipienlinie, sondern durch »die Einsicht, Einsicht und immer wieder die Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse«.

Warum sollen die Revionisten fortwährend den selbständigen Klassencharakter der proletarischen Politik betonen, wenn ihnen dieser als selbstverständlich erscheint? Kautsky befürchtet, daß die revisionistische Art der Betonung taktischer Opportunitäten schließlich zum Absehen von allen scharfen Unterscheidungen zwischen proletarischer und bürgerlicher Politik führen muß. Nun, wenn er sich nicht das Monopol der Betonung der scharfen Unterschiede dieser Klassenpolitik angeeignet hätte, dann würden die Revisionisten vielleicht von selbst das praktische Bedürfnis empfinden, manchmal auch diese Unterschiede schärfer zu betonen, und wenn er selbst das wesentlich Einigende zwischen Orthodoxen und Revisionisten etwas mehr betonen würde, dann würde, die taktische Trennungslinie zwischen beiden nicht so ins Prinzipielle übertrieben werden.

Ist es überhaupt denkbar, und wissenschaftlich selbst vom

engsten orthodoxen Standpunkte aus möglich, daß die Sozialdemokratie aufhören könnte, eine Klassenpartei des Proletariats zu sein, selbst wenn die Revisionisten die Majorität auf der ganzen Linie erhalten sollten? Ist es wissenschaftlich zulässig, auf Grund der von den Orthodoxen vorausgesagten kapitalistischen Entwicklungstendenz, den Gedanken zu vertreten, daß die Taktik der Revisionisten auf die Dauer prinzipiell verschieden sein kann von derjenigen der Orthodoxen?

Das ist nicht nur eine Frage der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung, sondern auch eine Frage des Wachstums der proletarischen Erkenntnis. Und diese kann nur dann richtig beantwortet werden, wenn der intellektuelle Fehler der engeren Marxisten beider Richtungen kuriert wird.

Nachdem Kautsky eben die Ansicht zurückgewiesen hat, daß es sich bei den Revisionisten um einen Denkfehler handelt, und nachdem er lieber die Erklärung in einem praktischen Bedürfnis ohne Denkfehler gesucht hat, behauptet er plötzlich selbst, daß es sich doch um einen Denkfehler handelt, ob in erster oder letzter Instanz bleibt ungesagt. »Bernsteins theoretische Unklarheiten, z. B. in der Werttheorie, sind selbst von liberalen, ihm höchst wohlwollenden Kritikern hervorgehoben worden. Aber wenn er zwei miteinander so unvereinbare Werttheorien wie die Marxsche und Böhm-Bawerksche je nach dem Zwecke, zu dem man sie gebraucht, für gleich richtig erklärt, so entspringt das nur einer Denkweise, die Marx und Proudhon, Lassalle und Schultze-Delitzsch, Friedrich Engels und Roon miteinander zu vereinbaren sucht. Und dem entspricht es auch, daß Bernstein heute als wahrer Marxist auftritt, als dankbarer Schüler, der das Werk seiner Meister in ihrem Sinne fortsetzen will, indes er morgen den Marxismus dem theologischen Wunderglauben gleichsetzt, über den er sich eben so erhaben fühlt, wie der große englische Skeptiker über die Lehren der Kirche. Hume II als Kirchenvater, das ist die Signatur der Klarheit und Entschiedenheit des neuen Kurses in der Sozialdemokratie.« (S. 17—18.)

Aber das ist ja dieselbe Denkweise, welche auch im orthodoxen engeren Marxismus zur Vereinbarung aller möglichen angeblichen Widersprüche der Dietzgenschen Lehren durch die engmarxistische Logik geführt hat. Und wenn der Fehler nur der Denkweise entspricht, wieso kommt es dann, daß er nicht aus einem intellektuellen Mangel, sondern aus einem praktischen Be-

dürfnis entspringen soll? Und wenn das praktische Bedürfnis zu falschen Schlüssen verleitet, wie kann es das ohne einen intellektuellen Fehler?

»Dieser theoretischen Verschwommenheit entspricht die Scheu vor jeder praktischen Entscheidung.« (S. 18.) Nicht immer, denn die theoretische Verschwommenheit solcher Genossen wie Plechanow und Bauer hat sie durchaus nicht gehindert, zur praktischen Entscheidung mit dem Dietzgenismus zu drängen, und Kautskys eigene dialektische Unklarheit hindert ihn durchaus nicht, sehr bestimmte Behauptungen über die Revisionisten aufzustellen und fortgesetzt nach einer praktischen Entscheidung mit denselben hinzuarbeiten.

Schließlich erkennt auch Kautsky »verschwommen«, daß es sich bei den Differenzen zwischen ihm und den Revisionisten nicht um einen prinzipiellen Kampf, sondern um den Grad der opportunistischen Anpassung handelt. Anstatt aber sein theoretisches und praktisches Handeln danach einzurichten, fährt er fort, doch die Existenz einer prinzipiellen Differenz anzunehmen und kann daher auch mit überlegener Sicherheit den Revisionisten vorwerfen, sie wichen einer prinzipiellen Entscheidung aus.

»Wenn nicht alle Anzeichen trügen, wird in Hannover die Diskussion über die von Bernstein und Schippel aufgeworfenen Fragen nicht die Form eines großen Kampfes zwischen zwei klar bestimmten Richtungen annehmen« — — — natürlich nicht, wenn er selbst es vermeidet, die Stellung der Revisionisten klar aufzufassen — — —, »sondern bloß die eines Widerstreites zwischen einer entschiedenen, unzweideutigen und rücksichtslosen« — — — namentlich gegen die revisionistischen Sozialisten rücksichtslosen — — — »proletarischen Politik und einer Politik der gleichen Richtung, aber verschwommener, unentschiedener und mehrdeutiger.« Aber die größere Betonung proletarischer Gegenwartsarbeit im Vergleich zum proletarischen Endziel und die daraus folgende Tendenz, mit Unterstützung der kleinen Reaktionäre gegen die großen zu kämpfen, macht diese revisionistische Politik mit Bezug auf das Klassenkampfprinzip nicht mehrdeutiger als die orthodoxe, und das ist der wesentlich einigende Hauptpunkt, den er vor allen Dingen betonen müßte, wollte er konsequent die Ansicht vertreten, die Revisionisten gehörten zur gleichen Hauptrichtung wie er selbst. Gerade das aber macht er zum prinzipiellen Trennungspunkte zwischen sich und ihnen. Und dann beklagt er sich, daß er die Revisio-

nisten nicht »fassen« kann. Er kann sie allerdings im mehrdeutigen Sinne nicht fassen.

Er selbst trägt also hauptsächlich dazu bei, eine klare Entscheidung der taktischen Differenzen zwischen Revisionisten und Orthodoxen zu verhindern. In der Tat sind diese Differenzen nur eine Frage der dialektischen Grenzen opportunistischer Anpassung an die notwendigen Schwankungen um die gleiche proletarische Richtung herum. Obgleich Kautsky dies unbewußt anerkennt, schiebt er den Revisionisten doch bewußt eine andere Stellung unter und beugt dadurch ungewollt das wissenschaftliche Denken unter ein angeblich bedrohtes praktisches Interesse, welches er in der Gegenwart verficht. Vor dieser Gefahr hat ihn der historische Materialismus nicht schützen können.

Trotz alledem, oder vielleicht eben deshalb hofft er, daß »der Parteitag von Hannover der Ära der Zweifel und der Wirren ein Ende macht und eine neue Ära geschlossenen, zuversichtlichen Kampfes gegen die andrängenden Feinde inauguriert«. Doch diese Hoffnung mußte sich leider angesichts der Wirren der engeren marxistischen Logik als trügerisch erweisen, acht Jahre später ihre abermalige Enttäuschung in Dresden erleben und immer weiter die Ära der Zweifel an Stelle der Ära der geschlossenen und zuversichtlichen Kameradschaft antreffen.

»Geht neben dem Kampfe das wissenschaftliche Forschen fort, um so besser. Aber es wende sich nicht an die Partei, so lange es im Stadium leerer Zweifel und Bedenken ist und nicht positive Vorschläge und Forderungen zutage fördern weiß. Die Skepsis mag eine sehr große philosophische Kraft bilden, in der Politik bedeutet der Zweifel einer Partei an sich und ihrer Sache ihren Bankerott.« (S. 19.)

Das wollen wir mit etwas dialektischem Salz genießen. Zweifel an der Partei und Zweifel an gewissen Standpunkten gewisser Theoretiker in der Partei ist zweierlei. Und da wir mit Kautsky übereinstimmen, daß letztere Zweifel für die Partei wohltuend sind, wenn sie sich zu wissenschaftlichem Forschen verdichten und zu positiven Vorschlägen und Forderungen führen, so erheben wir Dietzgenianer auf Grund wissenschaftlicher Forschung die Forderung: Mehr Dialektik in der Theorie und Taktik des engeren Marxismus aller Schattierungen!

Ich muß mich hier auf diese allgemeinen Hinweise taktischer Unlogik beschränken. Die besondere Beurteilung der Formen,

welche diese Unlogik annimmt in solchen Spezialfragen wie Bauernagitation, Stellung der Partei zu den Gewerkschaften, zur Kolonialfrage, zur Kulifrage, zum Massenstreik, zur Religion als Privat- und öffentliche Sache, usw., gehört nicht hierher, sondern in Monographien über diese Punkte. Solche Monographien werden im Laufe der Entwicklung mit Naturnotwendigkeit entstehen, und die logischen Irrfahrten der engeren marxistischen Logik bei solchen Gelegenheiten werden dabei gründlich gewürdigt werden.

Es genügt hier, auf die historische Tatsache der weitverbreiteten Unlogik im engeren Marxismus hinzuweisen, sie durch bestimmte Beispiele überzeugend zu belegen, und die Entwicklung aufzudecken, welche diese Unlogik zur historischen Notwendigkeit gemacht hat und sie auch allmählich überwinden wird.

Aus den anfänglichen erkenntnistheoretischen und weltdialektischen Lücken des historischen Materialismus sind unserer Partei viele innere Kämpfe erwachsen. Auf der einen Seite schlug das logische Pendel aus bis zur Bewegung der Jungen (Impossibilisten), die eigentlich immer wieder die erste Bewußtseinsform der Alten repräsentierten. Ja, es schlug sogar als Massenerscheinung bis in den Anarchosozialismus über. Einzelne Individuen wurden sogar in den wirklichen Anarchismus hinausgetrieben. Auf der anderen Seite ging der Schwung in den bürgerlichen Radikalismus hinein. Und so geht es noch heute. Die Logik dieser Extreme ist die weitergetriebene Logik der orthodoxen und revisionistischen engeren Marxisten, deren logische Schwingungen innerhalb eines kleineren Winkels stattfinden. Je dichter nun die Pendelschwingungen des marxistischen Bewußtseins sich um die große Haupttendenz seiner Entwicklung gruppieren, umsomehr Kraft wird dieses Bewußtsein auf sein Vorwärtsdringen verwenden können. Dann wird es sich bewußt den notwendigen Schwankungen der Klassenkampfentwicklung um ihre Hauptrichtung herum anpassen, und aus dem Stadium der theoretischen und taktischen Reibungen eintreten in die Periode der konsequenten dialektischen Arbeitsteilung und des gegenseitigen Verständnisses. Erst dann kann der Kampf gegen den Kapitalismus geschlossen und zuversichtlich weitergeführt werden.

Solange aber diese Entwicklung erst dunkel zum Durchbruch kommt, muß sie sich unvermeidlich noch immer als unlogische und mehr oder weniger einseitige Betonung des reinen Prinzips auf der einen Seite, der opportunistischen Schwankungen auf der

anderen Seite, darstellen. Dann erhalten wir Bücher, wie Bernsteins »Voraussetzungen«, Kautskys »Bernstein und das sozialdemokratische Programm«, welche ihrerseits wieder zu anderen Büchern führen, die wie Kampfmeyers »Wandlungen« zwar schon die beiden Seiten dieser Entwicklung darstellen, aber doch noch nicht dialektisch in einem Bewußtsein zusammenfassen. Dadurch entsteht ein Bild, welches gewisse durch die Ausbreitung der Sozialdemokratie weiter um sich greifende alte Denkrichtungen als neue Wandlungen darstellt, anstatt das Gesamtbild korrekt wiederzugeben und ein Umsichgreifen der beiden großen Streitlinien der gleichen proletarischen Hauptrichtung zu konstatieren. Natürlich antwortet die orthodoxe Richtung auf diese den Revisionismus als die kommende Richtung hinstellende Schilderung, daß dasjenige was Kampfmeyer als neue Taktik darstellt, in der Tat die alte bewährte Taktik der Partei ist. Aber wozu dann der Lärm gegen den revisionistischen »mehrdeutigen« Standpunkt, der angeblich zur Verbürgerlichung der Partei führt? Wenn die revisionistische Taktik nur eine etwas einseitige Wiederholung der alten bewährten Taktik ist, dann ist die Dresdener Resolution hinfällig. Also: neue Widersprüche.

Wir Dietzgenianer wollen, daß es nicht so weiter geht. Wir sagen, daß aus diesen Reibungen mit historischer Notwendigkeit allmählich eine dialektischere Bewußtseinsform entstehen muß, welche beide Seiten des engeren marxistischen Denkens immer konsequenter in einer Person vereinigt. Und im Maße, wie die Anzahl solcher Individuen wächst, müssen die Reibungen zwischen Personen und Richtungen verschwinden. Diese Entwicklung wollen wir bewußt unterstützen.

Dritter Teil:

Weltdialektik im engeren und im erweiterten Marxismus, namentlich mit Bezug auf das Bewußtseins- und Willensproblem.

I. Kapitel:

Dietzgens Welt-Erkenntnis-Wissenschaft.

Sucht man die allgemeinen Ähnlichkeiten und die besonderen Eigentümlichkeiten bei Josef Dietzgen und anderen Philosophen heraus, so ergibt sich für den Arbeiterphilosophen eine Besonderheit, welche sämtlichen anderen Philosophen fehlt.

Antike, mittelalterliche, moderne und modernste Philosophen, alle stimmen sie in diesem einen Punkte im letzten Grunde metaphysisch überein, während ihn Dietzgen anti-metaphysisch beantwortet. Alle anderen sind in diesem Punkte negativ-wissenschaftlich, entweder dualistisch oder agnostisch, während er positiv-wissenschaftlich auf denselben reagiert.

Dieser Punkt ist die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und seinen relativen Teilen, und die Folgerung, welche Dietzgen aus dieser Untersuchung für das »letzte oder erste Wesen der Dinge« zieht. Damit beantwortet er wissenschaftlich bestimmt das Welträtsel der »absoluten Grenzen der menschlichen Erkenntnis«. Alle anderen Philosophen haben eine solche Untersuchung entweder gar nicht oder inkonsequent vorgenommen. Haben sie irgendwelche Folgerung aus einer solchen Untersuchung gezogen, so lautete diese entweder: Das Absolute ist Gott, sein Wesen ist radikal verschieden vom Wesen der Weltdinge, oder: Das Wesen des Absoluten und das letzte Wesen der relativen Dinge dieser Welt ist unerkennbar und wird es immer bleiben. Daraus zog die Metaphysik aller Schattierungen ihre Nahrung. Zu denjenigen, welche diese Frage nach dem absoluten und relativen

Wesen der Dinge mit einem agnostischen Achselzucken beantworten, gehörten auch Marx und Engels. Sämtliche engeren Marxisten gehören noch heute zu diesen Agnostikern, wenn sie sich in der Geschichtswissenschaft auch noch so dialektisch gebärden. Orthodoxe Marxisten, Revisionisten, Neukantianer aller Schattierungen, Positivisten desgleichen, alle sind sie Agnostiker, bewußt oder unbewußt. Wenn auch die Orthodoxen in der Geschichte die Dialektik betonen, in der Erkenntnis- und Weltwissenschaft sind sie über die relative Dialektik nirgendwo hinausgekommen, und haben sich daher auf diesen Gebieten über die Grenzen der Erkenntnis mit dem Hinweis genügen lassen, daß sie über das Sein nur soweit bestimmte Aussagen machen können, als »unser« Gesichtskreis reicht. Dieser engmarxistische Gesichtskreis reicht nicht in das Wesen des Absoluten hinein. So bleiben die engeren orthodoxen Marxisten auf diesem Gebiete trotz aller angeblichen Dialektik unbewußte Agnostiker. Die Revisionisten, soweit sie Neukantianer oder Positivisten sind, haben sich offen zur Agnostik bekannt.

Josef Dietzgens Antwort ist positiv und verblüffend überzeugend: Das Wesen des Absoluten und das Wesen seiner relativen Teile einschließlich der menschlichen Erkenntnis, ist ein und dasselbe. Daher erkennen wir das letzte Wesen des Absoluten, wenn wir uns selbst erkennen. Dieses Wesen ist Allnatur. Diese Selbsterkenntnis findet statt in und mit dem natürlichen Universalzusammenhange. Es gibt kein Denken außerhalb dieses Universalzusammenhanges, es gibt überhaupt kein »Außerhalb« desselben. Die Frage vom Anfang und Ende der Welt gehört überhaupt nicht in die Wissenschaft hinein, und wenn sie hineingehörte, würde ihre Beantwortung auch nicht anders lauten als die Beantwortung nach dem Wesen der Dinge auf Grund einer Welterkenntniswissenschaft lautet. Diese Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Dinge erledigt endgültig alle Fragen nach Anfang und Ende der Welt, weil dann die Welt oder Allnatur als das selbstherrlich Absolute erkannt ist, und zugleich als nichts Mysteriöseres, denn ein uns fortschreitend, mittelst der Erforschung seiner relativen Teile, immer besser erkennbarer natürlicher und organischer Universalzusammenhang. Und keine Metaphysik irgendwelcher Art bleibt dabei übrig, wenn wir auch diese Wissenschaft eine Wissenschaft der Metaphysik nennen mögen.

Es ist gerade diese Folgerung, welche sich bei Dietzgen als das »Acquisit« der Philosophie darstellt.

Dieser Punkt ist Plechnow vollständig entgangen, obgleich er der Hauptpunkt der Dietzgenschen Philosophie ist, welcher sich geradezu aufdringlich auf jeder Seite der Werke Dietzgens bemerkbar macht. Nachdem Plechanow diesen Hauptpunkt einmal übersehen hat, kann er auch nur Unrichtigkeiten zutage fördern, wenn ich darauf hinweise, daß Dietzgens dialektischer Ausgangspunkt das organische Weltall ist, während der engere historische Materialismus von der organischen Gesellschaft ausgeht. Das bezeugt Plechanows metaphysische Befangenheit um so klarer, als er von Marx und Engels kritiklos die Behauptung übernommen hat, daß alle Metaphysik endgültig überwunden wurde durch Reinigung der Geschichtsforschung von derselben.

Diese typische Besonderheit Josef Dietzgens hätte dem Genossen Plechanow umsomehr auffallen müssen als sie sich selbst nicht bei den fortgeschrittensten Empiriokritikern klar und konsequent ausgesprochen und angewandt findet, welche wie Avenarius und Mach in ihrer Auffassung der relativen Zusammenhänge als Weltelemente im allgemeinen auf dem erkenntniskritischen Standpunkt Josef Dietzgens stehen. Alle Kritik der Empiriokritiker, welche diesen Ausgangsort Dietzgens ignoriert und sich wie Plechanow damit befaßt, die Weltdialektik der Empiriokritiker mit Hilfe der engmarxistischen Gesellschaftsdialektik aus den Angeln zu heben, muß notwendigerweise stümperhafte Spielerei bleiben, da sie die Frage nach den absoluten Grenzen der Erkenntnis mit doktrinären Hinweisen auf die Überlegenheit des relativ winzigen sozialen Zusammenhanges abzufertigen sucht.

Sich der Kenntnis des absoluten Weltzusammenhanges verschließen, und wenn sich so etwas auch Agnostik, Positivismus, oder historischer Materialismus nennt, ist dem ganzen Wesen nach intellektueller Selbstmord, wie Nichtkenntnis des Gesellschaftszusammenhanges die Widerstandslosigkeit verkümmerter Massen und selbstmörderische Verzweiflung einzelner aus wirtschaftlicher Not mitverschuldet.

Ein drastisches Beispiel unlogischer Beurteilung des Lebensverzichts Solcher, die in ökonomischer Bedrängnis rat- und hilflos isoliert sich sehen, hat in moderner Zeit Haeckel geliefert, dessen Monismus die Grenzen seiner Erkenntnis bei der Gesellschaftswissenschaft findet. Auf allen Gebieten des Wissens kommt auf Du Bois-Reymonds »Ignorabimus« ein schmetterndes »Impavidi progrediamur!« heraus — nur nicht auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaft.

Hier sollten die Ideen der Sozialdemokraten nichts mit Entwicklung zu tun haben. Da die »reine Vernunft« des modernen Staates für die Beseitigung der zunehmenden Not »in den niederen Volksschichten« keinen Rat weiß, trotz aller sogenannten sozialen Reform, darum geht der sozialwissenschaftlich ebenso ratlose Monismus Haeckels über den Selbstmord lebensfähiger »Existenzloser« mit dem Trostwort, das er ursprünglich auf die Selbstentleibung physisch Rettungsloser berechnet hatte, hinweg: »Jeder gute Mensch, der wahre ‚christliche Nächstenliebe' besitzt, sollte dem hoffnungslos leidenden Bruder die ‚ewige Ruhe' und Befreiung vom Schmerze gönnen, die er durch freiwillige Selbtserlösung erreicht.« (Lebenswunder, S. 50, Volksausgabe, Leipzig, Kröners Verlag.) Es wäre in der Tat ein Wunder des Lebens, wenn die obdach- und arbeitslosen Proletariermassen diese Haeckelsche Selbstmordphilosophie den Winken der Sozialdemokraten vorziehen und sich selbst umbringen würden, anstatt sich durch Ergreifung der Produktionsmittel in den Besitz der Lebensbedürfnisse zu setzen. Indessen, das hat gute Wege. Die notleidenden Proletarier dulden keineswegs so hoffnungslos, wie die herrschenden Klassen ihnen vorspiegeln möchten. Die Hoffnungslosigkeit findet sich auf der anderen Seite. Aber wenn auch die engeren Marxisten gerade auf dem Felde der Gesellschaftswissenschaft ihre größten Triumphe feiern, auf dem Gebiete der Erkenntnis- und Weltwissenschaften begehen sie eben so gewiß Selbstmord wie Haeckel auf ihrem Spezialfelde. Dafür hat uns namentlich Plechanow ein Beispiel hoffnungslosen Leidens gegeben.

Was ist denn der Universalschlüssel Dietzgens, den Plechanow belächelt? Nichts anderes als die Forschungsmethode, welche die Schule, der Plechanow angehören sich zur Ehre anrechnet, in die Gesellschaftswissenschaft hineingetragen hat, welche Dietzgen aber selbständig entdeckt und als erster selbständig dadurch vertieft hat, daß er die philosophische Kardinalfrage nach dem Verhältnis von Denken und Sein konsequent-dialektisch löste, indem er die monistische Verbindung aller relativen Zusammenhänge, inklusive derjenigen des Denkens und der Gesellschaft, mit dem absoluten Universum aufzeigte. Plechanow lacht über seine eigene, von ihm leider erbärmlich gehandhabte Methode, wenn er über Dietzgens Universalschlüssel Witze reißt. Über Plechanows gelegentliche Art, diese Methode anzuwenden, oder über Bauers Manier, sie mit Kants Ethik zu verschmelzen, würde allerdings Marx selbst lachen,

und alle Bezugnahme auf gewisse lobende Bemerkungen von Engels über Plechanows Ausfälle gegen den Anarchismus können mich an dieser Ansicht nicht hindern. Diese Art hat eine wesentliche Ähnlichkeit mit dem dumpfen Bemühen einer feuchten Seele, einen Laternenpfahl mit einem Hausschlüssel aufzuschließen. Wer mit Gesellschaftswissenschaft, anstatt mit der Methode derselben, an das Erkenntnisproblem herangeht, und damit die Frage des Absoluten und Relativen lösen will, wird allerdings schließlich die Straße, den Mond, den Schlüssel und alle Welt »wunderlich« finden, nur nicht seinen eigenen geistigen Zustand. Wer aber in dieser Verfassung über den wirklich wirksamen Schlüssel anderer lacht, der macht sich selbst zum Narren.

Die ganze Philosophie außer derjenigen Dietzgens weiß mit dem Absoluten nichts anzufangen, als entweder ein Mysterium daraus zu machen, oder wie die Kuh vorm neuen Thor davor stehen zu bleiben. Wo wirklich Versuche gemacht wurden, eine sichere Erkenntnis des Absoluten zu erreichen, kamen immer Schlüsse heraus, welche dem wissenschaftlichen Denken ein Ende machten.

Entweder stellen sich solche Versuche heraus als Einbildungen, daß der Mensch mit seiner Erkenntnis jenseits des natürlichen Universums die Lösung der ersten und letzten Ursache des Universums zu suchen hat. Damit bekennen die so Denkenden sich als Nichtdenker in Sachen des Absoluten, denn sie begeben sich damit in ihrer Einbildung ganz und gar aus den einzigen Verhältnissen heraus, in denen, mit denen, und von denen sie überhaupt irgend etwas denken können, behalten aber in ihrer Einbildung trotzdem die Möglichkeit, als Menschen ihrer Welt- und Gesellschaftsepoche zu denken in einem erträumten Jenseits, in welchem nach ihrer eigenen Voraussetzung alle Welt und alle Geschichte ein Ende hat. Zu dieser Klasse gehören sämtliche philosophische Dualisten und Theologen.

Andere erklären das Absolute für absolut unerkennbar. Dieser Standpunkt birgt ebenfalls einen Widerspruch offensichtlich in sich. Erstens kann derjenige, für welchen das Absolute absolut unerkennbar ist, die Frage nach dem Verhältnis des Absoluten zu seinen relativen Teilen nicht beantworten, kann also nicht bis in die letzte Universalursache hinein das Problem, was Denken eigentlich heißt, verfolgen. Zweitens zeigt derjenige, welcher eine so bestimmte Aussage über das Absolute macht, daß er doch etwas

davon wissen muß, und dann frägt sich: Woher weiß er das? Das ist die Frage nach dem Universalzusammenhang zwischen dem Absoluten und Relativen, unbewußt gestellt und eben wegen dieses Unbewußtseins gar nicht erkannt und nicht erörtert. Zu dieser Klasse gehören alle, welche das Erkenntnisproblem weder rein idealistisch noch rein materialistisch, also nicht monistisch beantworten wollen. Sie wissen, daß sie vom Absoluten etwas nicht wissen, und das Nichtgewußte wird ihnen im Handumdrehen zum Nichtwißbaren. Das stimmt auch in Bezug auf sie selbst, aber nicht hinsichtlich aller Menschen. Ihre Behauptung, daß das Absolute und sein Wesen absolut unerkennbar ist, kommt auf bewußten oder unbewußten Agnostizismus hinaus, und dieser ist ein an sich selbst zur Skeptik gewordener Dualismus. Zu dieser Gruppe gehören die Neukantianer, Spencerianer, Positivisten, die meisten Atheisten und Experimentalpsychologen. August Comte und Herbert Spencer sind ihre wissenschaftlichen Stützen. Kant selbst gehört in letzter Instanz zur Klasse der Theologen und Dualisten.

Noch andere suchen die Erklärung der letzten Ursache zwar innerhalb eines rein materialistisch oder rein idealistisch, also monistisch aufgefaßten Absoluten, ganz gleich, ob sie es Natur, Idee, Substanz oder X nennen, wollen aber über das Wesen des Absoluten und die Dinge selbst nichts Bestimmtes aussagen können.

Unter diesen gibt es einige, wie Leibniz und Spinoza, bei denen Gott einfach mit dem Absoluten im idealistischen Sinne versöhnt und als alles durchdringende leitende Intelligenz gefaßt wird. Bei diesen liegt der Nachdruck auf der Seite der Intelligenz, des »Geistes«. Andere fassen das Absolute rein engmaterialistisch als Natur, wobei hier und da auch noch ein konfuser Gottesbegriff und eine Toleranz theologischer Dogmen mitunterläuft, obschon bei ihnen der Nachdruck auf der Materie liegt. Zu diesen gehören Plechanows Freunde unter den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts. Andere, wie Hegel, fassen die Sache rein geistig auf, und verbinden dennoch den Begriff einer Entwicklung im Anklang an moderne Evolutionsgedanken damit, wodurch das Pendel wieder ganz in den Idealismus zurückschwingt, das Wesen der menschlichen Erkenntnis zur mysteriösen und auf den Kopf gestellten Chimäre wird.

Noch andere verbinden den modernen Transformismus mit einer angeblich rein materialistisch-monistischen Weltauffassung,

halten die Frage des Absoluten aber erschöpft, wenn sie dieselbe, wie Haeckel, bis zum »Substanzproblem« vereinfacht haben, wobei dann wieder die philosophische Hauptfrage nach dem Wesen dieses Absoluten und dem Verhältnis desselben zu seinen relativen Teilen im Verschwommenen bleibt, das eigentliche Erkenntnisproblem ungelöst in der Schwebe hängt, und wichtige relative Zusammenhänge, wie die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze, unberücksichtigt bleiben. Auch die modernen Empiriokritiker aller Schattierungen lassen eine Lücke im Universalzusammenhang, trotz ihrer Betonung der Dinge als Weltelemente, so dass auch hier noch viele Widersprüche neben der dialektischen Weltauffassung herlaufen. Darauf kommen wir gleich näher zurück.

Josef Dietzgen gehört zu keiner dieser Gruppen, deren einzelne Individuen natürlich mehr oder weniger Anklänge von anderen Gruppen mit übernehmen. Er steht in einer Klasse für sich allein. Er ist der einzige Philosoph in der bisherigen Weltgeschichte, der nicht nur klar ausgesprochen und erkenntniskritisch bewiesen hat, d a ß der natürliche Universalzusammenhang das Absolute ist, sondern der auch die logische Konsequenz daraus gezogen hat durch den Hinweis, daß die Frage nach der ersten und letzten Ursache dieses Universalzusammenhanges n i c h t in den Bereich der Wissenschaft fallen kann, weil wir nur n a c h, nicht aber v o r dem Anfang des Absoluten denken können, also nur v o r, nicht aber n a c h dem Ende desselben bewußt sein können. Daraus ergibt sich die p o s i t i v e Logik, daß unsere Dialektik das W e s e n des Absoluten und seiner relativen Teile unzweideutig mit diesem Universalzusammenhang zum Bewußtsein und damit zur Erkenntnis bringen kann.

Nicht nur die Wissenschaften, sondern auch jede Art von W u n d e r g l a u b e n wird dadurch mit der Nase auf die Tatsache gestoßen, daß der Mensch erst Denkmaterial haben muß, ehe er die Frage nach dem Absoluten und seinem Wesen richtig beantworten kann. Wenn aber klar erkannt ist, daß D e n k e n nur innerhalb des Absoluten Seins stattfinden kann, dann ist auch erwiesen, daß das Denken über Gott nicht anders als innerhalb des Universums stattfinden kann, daß also eine übernatürliche Ursache außerhalb des Universums eine widersinnige Idee ist. Denn dann ist erkannt, daß die Gottesidee selbst erst n a c h dem ersten und letzten Grunde, also n a c h dem sogenannten Anfang des Universums, entstehen, nicht durch Erleuchtung von außerhalb her in dasselbe hineingelangen kann.

Außerdem ist dann auch erkannt, daß die Gottesidee an und für sich die Frage nach der ersten und letzten Ursache und nach dem Wesen der Dinge ebensowenig beantwortet als die Substanzidee, die Atomlehre, die Monadenlehre, oder sonst eine bloße Idee. In all diesen Gedanken ist das zu Beweisende schon stillschweigend als bewiesen angenommen. Selbst wo die von Dietzgen als Vordersatz zu seiner Dialektik festgestellte Tatsache schon erkannt war, wie bei den französischen Materialisten, bei Haeckel, bei den Empiriokritikern, fehlt doch überall der Nachsatz, welcher die Frage nach dem Wesen der Dinge klipp und klar beantwortet und mit vielen Beispielen belegt.

Vergleicht man nun die Stellung eines Gottesgläubigen mit derjenigen Dietzgens, so scheint auf der Oberfläche die letzte Frage im gleichen Sinne beantwortet zu sein. Dietzgen sagt: Das Universum ist seine eigene erste und letzte Ursache. Der Gottesgläubige antwortet: Nein, Gott ist die erste und letzte Ursache des Universums und seiner selbst. Aber beim näheren Hinsehen erweist sich, daß der Unterschied zwischen dem Gottesgläubigen und Dietzgen folgender ist: Die Differenz zwischen Wahn und Wissen.

Wer sich das ganze Universum wegdenkt, sich selber mit, wie der Gottesgläubige, und nichts übrig läßt als einen Gott im Menschenebenbild, der entfernt damit in seiner Einbildung auch alles Material, auf Grund dessen das göttliche Ebenbild und die Gottesidee zustande kommen, und der muß schließlich vor der Frage stehen: Wenn alles weg ist, ich selbst auch, woher weiß ich dann etwas von irgend einer Gestalt, sei sie Gottes oder des Teufels? Die Welt hat die Götter erschaffen, nicht Gott die Welt. Werden Sonne, Mond und Sterne samt ihren Lebewesen weggedacht und nur ein menschenähnlicher Gott in dieses gedachte Nichts hineingedacht, dann wird ein Teil des Universums vor die Existenz des Ganzen gestellt, das Absolute wird weggedacht, aber ein winziger Teil desselben soll vor ihm existiert haben als sein Schöpfer. Dieser winzige Menschenteil, das Menschenbild, wird zum Gott erhoben und mit der Allmacht des Universalzusammenhanges ausgestattet, der noch gar nicht existieren soll, von dem also auch kein Mensch etwas wissen kann. Gibt es aber keinen Universalzusammenhang, dann gibt es auch kein Menschenbild, keine Menschenköpfe und kein menschliches Denken. Und damit fällt jede Möglichkeit, den Wahrheitsbeweis für die Gottesidee anzutreten.

Der theologische Beweis, daß man Gott an seinen Werken erkenne, läßt eben gerade das zu Beweisende schon als bewiesen gelten. Im Universalzusammenhange läßt sich wissenschaftlich kein Gott als Menschenebenbild nachweisen. Wird dieser Universalzusammenhang weggedacht, dann entschwindet damit alles, wodurch wir irgend etwas wissen können. Wird aber dieser Universalzusammenhang als natürlich und wirklich anerkannt, dann wird Gott nur hinzu gedacht oder geglaubt, ohne einen anderen als den »inneren« Beweis, welcher eine theologische Uebersetzung der menschlichen Einbildung ist, soferne dann Gott nur subjektiv da ist, während erst das subjektive und zugleich objektive Dasein das einzig wissenschaftlich kontrollierbare Dasein ausmacht.

Diese ontologische Beweisführung vom Dasein Gottes wird durch Dietzgens Erkenntniswissenschaft ebenso treffend und endgültig widerlegt, wie die wissenschaftliche Tautologie vom absolut Unerkennbaren, vom Ignorabimus, vom Gott des Wahren, Guten und Schönen, wie er zu Haeckels Monismus gehört, vom absolut unerkennbaren Wesen, von einem historischen Materialismus, der ohne ausgearbeitete Erkenntnistheorie angeblich von aller Metaphysik frei sein soll, und was dergleichen unbewiesene Behauptungen mehr sind.

Das Wesen des Ganzen ist das Wesen seiner Teile. Ist das Ganze natürlich, so sind es seine Teile auch. »Gott« kann nicht das Ganze sein, wenn er als Menschenebenbild gedacht wird. Also ist jeder Beweis für sein Dasein nur ein Beweis für das Dasein eines Teiles, und dieser Teil stellt sich bei näherer Untersuchung als menschliche Einbildung heraus. Ist er aber ein Teil, dann kann er nie so groß sein als das Ganze, kann also auch nicht allmächtig sein, kann das Ganze nicht erschaffen haben. Wird er aber mit dem Universum identifiziert ohne seinen mysteriösen Charakter abzustreifen, dann kann er erstens keine alldurchdringende leitende Intelligenz sein, und zweitens bedeutet diese Art der Versöhnung von Gott und Welt, daß kein wesentlicher Gegensatz zwischen ihnen besteht, wodurch gerade das bestritten wird, was die Mystiker behaupten wollen.

Ist das Wesen des Ganzen identisch mit dem Wesen seiner Teile, dann teilt auch der Menschengeist das Wesen des Weltalls. Ist dieser sich bewußt, daß er ein organischer Teil des Weltalls ist, dann kennt er auch schon das wesentliche Wesen aller Dinge, sein eigenes mit. Und damit ist das Wesen des Absoluten wie dasjenige der »Dinge an sich« endgültig erkannt.

Die Reduzierung der Welträtsel auf das Substanzproblem, wie sie bei Haeckel auftritt, ist keine Lösung der Frage nach den absoluten Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Ob ich die letzte Ursache des Universums Gott oder Substanz nenne, ob ich die Substanz materialistisch oder idealistisch auffasse, damit komme ich der wissenschaftlichen Antwort auf das Welträtsel um keinen Schritt näher. Denn damit wird das letzte Wesen der Substanz und die Folgerung daraus für die menschliche Erkenntnis, nicht endgültig geklärt. Mag ich auch die Substanz, rein materialistisch gefaßt, bis ins unendlichste Unendliche vereinfachen, die Frage nach dem Wesen von Geist und Materie, nach Anfang und Ende der Welt, steht immer noch ebenso ungelöst da. Ebenso die Frage nach dem Wesen der »Kräfte«. Die letzte Zerteilung der Substanz läßt immer noch ein metaphysisches Rätsel, bis klar erkannt und gesagt wird, erstens, daß auch die denkbar einfachste Substanz noch eine aus relativen Weltelementen bestehende Einheit ist, zweitens, daß ihre Unendlichkeit bis in alle Unendlichkeit eine natürliche sein muß, und nie ins Übernatürliche überschlagen kann, und drittens, daß wir nur nach dem Anfang und vor dem Ende derselben denken können. Das heißt also, unser Denken ist zwar ein relativ endlicher Teil des Unendlichen, aber doch desselben Wesens wie das Unendliche und kann dieses Wesen bewußt erkennen.

Allerdings bringt das Wesen des Universums auch das Wesen der Unendlichkeit mit sich. Und kein endlicher Teil kann das Unendliche je absolut auskennen, sonst wäre es nicht unendlich. Aber das ist eine natürliche Unauskennbarkeit, nicht eine übernatürliche, aus dem Universum hinausführende. Und innerhalb dieser absoluten Unauskenntlichkeit kann man sich die menschliche Entwicklung, auch die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis, unendlich verlängert denken. Man kann ferner nach dem logischen Grundgesetz die Möglichkeit annehmen, daß die Entwicklung gewisser relativer Teile diejenige anderer relativer Teile unendlich überflügelt. Wenn auch mit solchen mathematischen Formeln nichts Positives für die Erkenntnis des Wesens der Dinge gewonnen ist, so können sie auch in Dietzgens dialektischem Naturmonismus noch gute Dienste leisten, aber immer nur innerhalb des Absoluten. Mögen wir demnach auch die menschliche Erkenntnis in geometrischer, und alle andere relative Entwicklung in arithmetischer Progression wachsen lassen, das hilft uns nie und nimmer über die natürliche Unauskennbarkeit hinaus,

weil die Progression zweier unendlicher Größen doch immer noch unendlich ist, und wäre die Differenz auch Unendlich minus eins gegen Unendlich. Alle Integral-, Differential-, Potential- und Wahrscheinlichkeitsrechnung bis zur unendlichen Quadratur und Wurzel hilft uns auch nicht eine Spanne vorwärts in der Erkenntnis des Wesens der Erkenntnis, welche Dietzgen durch eine einfache Gleichung mit einer absoluten Unauskenntlichen, aber nicht absolut Unkennbaren gelöst hat. Im Gegenteil, das Beispiel von Leibniz zeigt, wie man gerade wegen seiner mathematischen Dialektik und monistischen Tendenz in die Brüche kommen kann, wenn man im letzten Grunde ein Metaphysiker ist. Selbst der Gedanke der Continuität, aus welchem der moderne Evolutionsgedanke entsprang, ist sehr modernen Empiriokritikern noch zum Stein des Anstoßes geworden, welcher gerade die Continuität ihrer Dialektik zerriß.

Es tritt immer wieder der Fall ein, wo das tragische Geschick engmaterialistischer, positivistischer, agnostischer, angeblich monistischer Logik erfüllt wird, weil das Verhältnis des Absoluten zum Relativen nicht klar erkannt und damit das Wesen der Dinge nicht dialektisch konsequent erfaßt worden ist.

Es ist im engeren Marxismus viel gegen die »ewigen Wahrheiten letzter Instanz« geschrieben worden, und namentlich seit Engels gegen Dühring diese Art Wahrheit durch Reduktion zum Banalen lächerlich gemacht hat, wagt kein Marxist mehr über eine derartige Wahrheit etwas zu sagen. Damit bekennt der engere Marxismus eben, daß er keine Wahrheit letzter Instanz anerkennt. Soll damit nun gesagt sein, daß er keine derartige letzte und ewige Wahrheit im dualistischen Sinne anerkennt, so bleibt immer noch die Frage offen: Auch keine natürliche Wahrheit letzter Instanz? Das wird nie deutlich gesagt. Wohl aber wird gewöhnlich in demselben Atem gesagt, daß ein Hinausgehen über den Marxismus nicht möglich ist So heißt es in dem öfter angezogenen Leitartikel der »Neuen Zeit«, der Marxismus sei »nicht die Theorie eines Individuums, dem ein anderes Individuum eine andere und höhere Theorie entgegensetzen kann«. (Neue Zeit, XXI, Bd. I, Nr. 1, S. 2.) Also ist er eine Wahrheit letzter Instanz? Oh nein! Denn der Verfasser fährt gleich fort: »Er ist der proletarische Emanzipationskampf, in Gedanken erfaßt, er ist aus den Dingen selbst, aus der historischen Entwicklung emporgewachsen, eben deshalb ist er so wenig ein wesenloser Trug, wie eine ewige Wahrheit.« Also stehen wir hier wieder vor der praktisch-kritischen

Gesellschaftsdialektik ohne den Rückhalt einer bewußten Naturdialektik.

Nun möchte ich aber wissen, warum man dem Marxismus keine andere, höhere Wahrheit soll entgegensetzen können, wenn er nicht etwas Absolutes in sich enthält. Dieser Leitartikel ist wieder voll von jenen halbdurchdachten Behauptungen, an die sich unendliche Diskussionen knüpfen können. Allerdings ist der Marxismus als Klassenwissenschaft an die Existenz des modernen Proletariats gebunden. Daher sagt auch der Verfasser jenes Leitartikels: »Solange der proletarische Emanzipationskampf das Leben der modernen bürgerlichen Gesellschaft beherrscht, und er beherrscht es von Jahr zu Jahr mehr, solange ist der Marxismus das letzte Wort aller Gesellschaftswissenschaft, versteht sich, der wirklichen Gesellschaftswissenschaft, der es um die Erkenntnis als solche, und nicht um schönfärberische Zwecke zu tun ist.«

Also, soweit der Marxismus die theoretische und praktische Kritik der kapitalistischen Gesellschaft ist, stellt er das letzte Wort in der Erkenntnis der Gesetze dieser Gesellschaft dar und mit dem Verschwinden dieser Gesellschaft erreicht dieser Teil des Marxismus sein historisches Ende. Abgesehen von Nebensachen, kann diese Auffassung in der Hauptsache als den Tatsachen entsprechend angesehen werden.

Aber im Marxismus steckt doch etwas, was länger dauert, als die kapitalistische Gesellschaft, und was auch in der Erkenntnis der Gesetze der Zukunftsgesellschaft stets eine große und nützliche Rolle spielen wird. Das ist die wissenschaftliche Methode des Marxismus, und diese wird auch dann noch gültig sein, wenn der Marxismus als Klassenwissenschaft ausgedient hat. Das scheint auch die Ansicht des betreffenden Verfassers zu sein, aber er geht zu weit mit seiner eben geleugneten ewigen Wahrheit, wenn er schreibt: »So ist es ein eitles und vergebliches Unterfangen, über den Marxismus als wissenschaftliche Methode hinauszuwollen.« Darin irrt er sich sehr.

Gerade die Methode des Marxismus ist noch sehr der Vervollkommnung fähig, wie ich nachgewiesen habe. Der Weg zu ihrer Vervollkommnung liegt in der Richtung auf Josef Dietzgens dialektische Logik. Und der erste und zweite Paragraph dieser Logik drücken zusammen ein dialektisches Grundgesetz aus, welches ein Weltgesetz, eine Wahrheit letzter Instanz ist, und durch welche der engere Marxismus erst so ergänzt wird, daß ein Hinaus-

gehen über seine Methode ein eitles und vergebliches Unterfangen wird.

Der erste Paragraph dieses Weltgesetzes lautet, daß alle Erkenntnis nur innerhalb des Absoluten des natürlichen Universalzusammenhanges stattfinden kann; der zweite, daß diese Erkenntnis auf dem Wege der dialektischen Erforschung der relativen Weltelemente das Wesen der Dinge bis auf den letzten universalen und absoluten Grund aufhellt.

Diese Lösung des Welterkenntnisproblems durch Dietzgen ist eine bleibende Wahrheit für das ganze Menschengeschlecht. Über ihn hinaus kann es absolut nicht mehr entwickelt werden. Nur die Untersuchung der relativen Zusammenhänge der Weltelemente bleibt eine unendliche, nie völlig gelöste oder lösbare Aufgabe. Und sollte sich das Menschengeschlecht auf dem Wege der natürlichen Entwicklung in ein höheres Geschlecht verwandeln, und dieses höhere in ein noch höheres, und so fort in alle Unendlichkeit, so würden diese beiden Paragraphen der dialektischen Logik Dietzgens doch für die Erkenntnisorgane jener höheren Wesen absolute Wahrheiten bleiben, weil solche Organe nie und nimmer das Höchste Wesen sein können.

Es gibt also auch noch andere Wahrheiten letzter Instanz als die, welche Engels gegen Dühring ausspielte. Und gerade diese letzte Wahrheit Dietzgens ist die Lösung des Problems, welche Engels im »Anti-Dühring« hätte finden müssen, wenn er Dühring gründlich in der Theorie schlagen wollte. Leider hat weder er noch Marx so etwas getan. Marx hat vielmehr gerade dort bei Dietzgen »Konfusion« entdecken wollen, wo dieser den Weg zur Ausmerzung der engmarxistischen Konfusion geebnet hatte, und Engels machte die Sache mit einigen Tautologien ab, welche Plechanow bis auf den heutigen Tag getreulich kopiert hat. Diese verschiedenen absoluten und relativen Wahrheiten letzter Instanz mögen unseren engmarxistischen Freunden zwar nicht sehr angenehm sein, aber sie sind Tatsachen, welche als historische Produkte mit eristischer Dialektik nicht aus der Welt zu bringen sind. Die beiden Paragraphen der dialektischen Logik Dietzgens sind in der Geschichte nirgendwo außer bei ihm zu finden. Der erste Paragraph findet sich allerdings mehr oder weniger konfus bei fast allen Naturdialektikern oder nach einer monistischen Auffassung hinzielenden Denkern der verschiedensten Epochen, seine dialek-

tische Folgerung aber, der zweite Paragraph, findet sich in dieser Konsequenz und Schärfe und in diesem Zusammenhange nur bei ihm. Plechanow sieht den ersten Paragraphen, merkt aber vom zweiten rein gar nichts, und zerrt daher den alten Heraklit als Kronzeugen für das bemooste Alter der Dietzgenschen Dialektik aus dem Staube der Antike hervor. Er hätte noch weit tiefer ins Altertum zurück gehen können, und hätte dann vielleicht gefunden, daß auch die Hegelsche »Idee« uralt ist.

Schon in der Katha Upanishad lesen wir: »Kein Sterblicher lebt durch den Odem, welcher hinauf geht, und den Odem, welcher hinab geht. Wir leben durch ein anderes, in welchem diese beiden ruhen.« (1. Adhyaya, 5. Valli, 5. Vers.) Und im 6. Valli, Vers 7 und 8, heißt es: »Jenseits der Sinne ist der Geist, jenseits des Geistes das Höchste Wesen, höher denn dieses Wesen das Große Selbst, höher denn das Große Selbst das Höchste Unentwickelte. Jenseits des Unentwickelten ist die Person, die allerdurchdringende und ganz unbemerkbare. Jedes Geschöpf, welches sie kennt, wird frei und erhält Unsterblichkeit.« Und schließlich heißt es in der Dhammapada, Kapitel 1, Zwillingsverse, Vers 1: »Alles, was wir sind, ist das Resultat dessen, was wir gedacht haben.« Hier fehlt nur die Hegelsche Dialektik als Geschichtsschreibung, und wir sind am ersten Paragraphen des Hegelschen Systems angelangt.

Auch wer zurück gehen will auf Kant, kann seine »reine und praktische Vernunft« schon im Altertum angedeutet finden. Protagoras behauptete z. B., daß das Bewußtsein nur aus Wahrnehmungen besteht, daß diese Wahrnehmungen nicht die Dinge selbst enthüllen, so daß alles nur Geschmacksache sei. Jeder Mensch war für ihn das Maß aller Dinge, und eine sichere Erkenntnis als Wissenschaft schien ihm unmöglich. Natürlich wußte er unter diesen Umständen weder über das Verhältnis des Absoluten zu seinen relativen Teilen noch über ihr Wesen etwas bestimmtes zu sagen.

Anaximander behauptete im sechsten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung allerdings, das »Unendliche« sei die materielle Ursache und das erste Element aller Dinge, aber dieser Begriff war nicht derselbe wie derjenige Dietzgens vom absoluten Universalzusammenhang, sondern ähnelte Haeckels Auffassung. Nach Anaximander war das Unendliche vielmehr weder Wasser noch sonst ein den Alten bekanntes Element, sondern eine unend-

liche Substanz, welche verschieden wäre von allen anderen Elementen. Die Dinge der Welt wurden aus diesem Unendlichen hervorgebracht, nicht durch Veränderung der Substanz, sondern durch Ausscheidung ihrer eigenen gegensätzlichen Elemente. Also überall vage Hirngespinste und offene Widersprüche.

Ähnlich konfus geht der absolute Begriff, ohne klare Bekenntnis des Naturabsoluten, seiner Entwicklungsgesetze und ihrer weltelementaren Zusammenhänge, durch die ganze Philosophie bis auf Dietzgen hindurch. Was uns bei anderen antiken, mittelalterlichen und modernen Philosophen bis weit ins 19. Jahrhundert hinein als Dialektik vorgesetzt wird, ist entweder nur dunkle Vorahnung einer Weltentwicklung nach dialektischen Gesetzen und führt zu keinen konsequenten wissenschaftlichen Resultaten für die Erkenntnis des Wesens der Dinge bei den betreffenden Denkern, oder es ist »Disputierkunst«. Nirgends aber findet sich eine erkenntniskritisch-dialektische Untersuchung und Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen dem Absoluten und seinen relativen Teilen als Weltelemente, noch weniger eine positive Bestimmung ihres Wesens als Naturelemente. Dietzgen allein hat dieses philosophische Ei des Kolumbus aufrecht gestellt. Plechanow kann es nicht einmal nachmachen, nachdem es ihm vorgemacht worden ist.

Bei Leibniz, z. B., der uns immer als monistischer Dialektiker vorgehalten wird, liegt die Dialektik noch in den Windeln, mußte es auch, da zu seiner Zeit die naturwissenschaftliche Erkenntnis noch nicht bis zur Erforschung natürlicher Entwicklungsgesetze vorgegangen war.

Das von Leibniz nach seiner eigenen Aussage entdeckte »Prinzip« ist ein »Prinzip der allgemeinen Ordnung«, welches seine Quelle im »Unendlichen« hat. Dieses Unendliche ist »Gott«. Mit diesem »Prinzip« behauptet er, das »Gebrechen einer übel ausgedachten Ansicht von vornherein und von außen« beweisen zu können, noch ehe man zu einer »inneren« Untersuchung schreitet. Er illustriert diese Methode durch die Bemerkung, daß man »Ruhe« auffassen könne als »unendlich kleine Geschwindigkeit oder unendlich große Langsamkeit«. Wie in der Physik, so wendet er derartige mathematische Abstraktionen, welche trotz ihrer scheinbaren Exaktheit äußerst unbestimmt sind, und erst durch eine wirklich wissenschaftliche Methode brauchbar werden, auch in der Geometrie an. Aber seine geometrisch-mathematisch-physikalische Dialektik dient ihm nicht zu Erforschung der

Lebenszusammenhänge. Sie dient ihm nur zur philosophischen Spekulation, um nach seinen Formeln unendliche intellektuelle Progressionen aneinander zu reihen, welche von Widersprüchen strotzen. Seine Dialektik unterscheidet sich von derjenigen eines Dietzgens oder eines Machs wie die Astrologie von der Astronomie. Sie ist nicht Lebensdialektik, sondern spekulative Dialektik, sie führt ihn nicht zur natürlichen Weltentwicklung, sondern zur Scholastik. Es ist eine metaphysische Dialektik, mehr Wechselwirkung von Einerseits-Andererseits innerhalb abstrakter Begriffe als Verkettung von Weltelementen in der Universalentwicklung, und statt das Wesen der menschlichen Erkenntnis und des Weltalls aufzuklären, bringt sie bei ihm schließlich die aprioristische Behauptung hervor, daß die allgemeinen Prinzipien der Physik und Mechanik abhängig sind von der Leitung durch eine höchste Vernunft, und daß sie nicht erklärt werden können, ohne diese Vernunft in Betracht zu ziehen. (Brief an Bayle.) Damit langt er wieder glücklich im Paradiese an, und alles ist in schönster Ordnung.

Leibniz benutzt seine physikalische Dialektik nicht einmal in der Physik, um dort wirkliche Zusammenhänge der Entwicklung gemäß aufzudecken. Er redet von Substanzen, Körpern und deren Umgestaltungen, sagt, daß jede Substanz das ganze Universum widerspiegelt, eine mehr, eine weniger, und gerade wenn sich eine Gelegenheit bietet, diese auf schwachen Füßen stehende Dialektik anzuwenden, geht er wieder scholastisch und mechanisch vor. »In Betreff der Physik muß man die Natur der Kraft kennen, die ganz verschieden ist von der Bewegung, einer mehr natürlichen Sache. Diese Kraft muß an der Menge der Wirkung gemessen werden. Es gibt auch eine unbedingte, eine Richtung erteilende und eine bezügliche Kraft.« (Brief an Arnauld.) Daß alle Kräfte im Weltall natürliche und bezügliche Kräfte sind, daß nur der Universalzusammenhang eine absolute Kraft genannt werden kann, daß diese absolute Kraft aber nur aus den relativen Verbindungen der Weltelemente ihre Kräfte entwickelt, daß auch die letzte »Ursubstanz« noch aus Weltelementen besteht, daß also die Erklärung der Weltbewegung nicht in mehr oder weniger mysteriösen »Kräften«, »Energien«, oder anderen abstrakten Vorstellungen, sondern in den natürlichen Ähnlichkeiten und Besonderheiten der Weltelemente zu finden ist, alles das spielt in der Leibnizschen Dialektik keine Rolle. Und wie gesagt, es konnte in derselben

keine Rolle spielen, weil weder die wirtschaftlichen und politischen, noch die wissenschaftlichen Vorbedingungen existierten, unter denen eine ungehinderte und erfolgreiche Naturforschung und eine unumwundene Aussprache des Erforschten stattfinden konnten.

Mit diesen mehr oder weniger natürlichen und unnatürlichen absoluten, bezüglichen und Richtung erteilenden Kräften treibt nun Leibniz seine dialektische Gymnastik. Er geht von ihnen aus, als wären sie wissenschaftliche Tatsachen, nicht abstrakte Hirngespinste, stellt Thesen auf, zieht logische Schlüsse daraus, versucht durch direkte oder indirekte Beweise diese Schlüsse zu stützen, aber immer abstrakt und mit den Augen auf sein Wolkenkuckucksheim gerichtet, und mit einem Auge von Zeit zu Zeit nach Thron und Altar hinschielend, um zu sehen, ob seine Kunststücke dort auch Anklang finden. Er vergießt nie, daß er seine wissenschaftliche Seele dem lieben Gott verdankt, und findet ein kindliches Vergnügen daran, diese gottgeschenkte Seele zu benutzen, um dem lieben Gott ins Handwerk zu pfuschen.

Was von der Dialektik des Metaphysikers Leibniz gilt, paßt auf die Dialektik aller Denker des 16., 17., 18. und 19. Jahrhunderts, soweit sich eine logische Dialektik als metaphysischer Widerschein der Naturdialektik bei ihnen zeigt. Spinoza macht keine Ausnahme davon, so wenig wie Hegel. Es ist überall dasselbe Spiel mit selbsterfundenen Begriffen, bei dem als Erkenntnistheorie die Seele in den Himmel fliegt und der Balg auf dem Kanapee bleibt, oder die arme Seele wie Tomlinsons Geist hilflos zwischen Himmel und Hölle umherirrt und keine Stätte finden kann, wo sie zuhause ist. Und dieses Resultat kommt immer heraus, trotzdem über relative Zusammenhänge oft Aussagen gemacht werden, welche wie moderne wissenschaftliche Erklärungen klingen. Es kommt heraus, weil mangels einer wissenschaftlichen Erkenntnis der natürliche Universalzusammenhang nicht in seinem absoluten und relativen Wesen erkannt ist.

Natürlich kann das Problem des absoluten Wesens nur durch Erkenntnis des Absoluten gelöst werden. Der Hinweis auf irgend ein relatives Wesen ist eine Verdrehung der Fragestellung. Ist aber dieses Problem einmal in seinem absoluten Grunde erkannt, dann ist es möglich, ohne metaphysische Verwirrung und mit konsequent dialektischer Logik bewußt den Verzweigungen der relativen Dinge nachzugehen. Und dann können wir auch gern zugeben, daß das Denken über gewisse Dinge diesen Dingen vor-

ausgeht, ohne dadurch das absolute Fundament unserer Logik wieder über den Haufen zu werfen, wie es z. B. die Neukantianer fortgesetzt tun.

Denn dann ist es klar, daß die Frage nach dem absoluten Wesen gar nicht angetastet wird, wenn ein Mensch sich erst einen Plan macht von einem Ding, ehe er es baut. Da kann kein metaphysisches Fragezeichen mehr gemacht werden hinter das Panzerschiff, welches ein Ingenieur nach vorher ausgedachtem Plane baut; da kann nicht mehr gefragt werden: Ja, sieht der Mann denn nur die Erscheinung des Panzerschiffes oder das Panzerschiff selbst? Sieht oder bemerkt er nur die Erscheinung des »Stoffes« oder den »Stoff an sich«? Dann kann Konrad Schmidt ruhig seinen Pudding essen ohne Skrupel, ob er nur die Erscheinung des Puddings ißt, während das absolute Wesen des Puddings, der Pudding selbst, in den metaphysischen Himmel fliegt, oder ob mit der Erscheinung auch der Pudding selbst samt seinem absoluten und relativen Wesen an sich in seinen Magen verschwindet. Und dann kann seine Köchin sich nicht mehr einbilden, daß sie Pudding nach einem a priori erdachten Bilde erschafft, wie der liebe Gott die Welt erschaffen haben soll.

Wird aber das Absolute und sein Wesen im Dunkeln gelassen, dann bleibt auch in den relativen Zusammenhängen eine logische Dunkelheit. Dabei kommen dann solche kopfstehende Konstruktionen heraus wie diejenigen Hegels in seiner Philosophie der Geschichte, wobei trotz aller angeblich bis auf den Grund gelösten dialektischen Widersprüche das menschliche Denken und Hegels Logik als »Prinzip des Verderbens« auftreten. Als solches hat sich die Hegelsche Logik im Falle Plechânows allerdings bewährt.

Sehen wir uns nun in der modernen Naturwissenschaft und Philosophie um, so treten bei Untersuchung der relativen Zusammenhänge durch die betreffenden Forscher, und namentlich bei ihren verallgemeinernden Schlüssen aus ihrem Tatsachenmaterial, auf Schritt und Tritt ähnliche in die Metaphysik zurückführende Eigentümlichkeiten der Logik auf, wie ich sie schon bei den engeren Marxisten nachgewiesen habe. Ich sehe dabei ganz ab von der Verständnislosigkeit, mit der die übergroße Mehrzahl der bürgerlichen Transformisten die Gesellschaftswissenschaft behandelt, und lasse überhaupt alle nicht an die moderne Entwicklungswissenschaft angepaßten Denker der bürgerlichen Welt als selbstbekannte Metaphysiker hier außer Betracht. Aber selbst bei Leuten, welche sonst den Entwicklungsgedanken in geradezu brillanter, konsequenter und

überzeugender Weise vertreten und große Gebiete des Wissens für diesen Gedanken erobert haben, schleppt ihre Logik noch Reste der metaphysischen Puppenhaut mit sich herum, welche der Wissenschaft fortwährend ins Getriebe geraten und Unordnung im dialektischen Räderwerk verbreiten.

Wie von solchen Naturwissenschaftern das Darwinsche Auslese-prinzip ohne Untersuchung der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze und der Klassengegensätze einfach als allgemeines Gesetz im Kampf ums Dasein auf die Menschen als Naturwesen angewandt wird, wie die Auslese der »am besten Angepaßten« schlankweg zur »Auslese der Besten« umgestempelt, wie ohne weiteres angenommen wird, daß angeblich gottbestimmte Herrscher, industrielle Ausbeuter, Börsenjobber, Krautjunker, Mitglieder abnormer »Tafelrunden« diese Besten sind, das ist schon so oft in der marxistischen Literatur dargelegt worden, daß ich hier kein Wort weiter darüber zu verlieren brauche.

Die »unendliche Langsamkeit« des Denkens in solchen Fällen ist nicht nur auf das Bedürfnis nach »Ruhe«, sondern nach Reaktion zurückzuführen. Aber wenn selbst auf den ureigensten Forschungsgebieten solcher Denker die Theologie oder unverkappte Metaphysik noch überall zwischen den Zeilen hervorlugen, dann wird es offenbar, daß nicht nur Klasseninteressen, sondern wirkliche intellektuelle Fehler hinter solcher Unlogik stecken, und daß der bloße Hinweis auf die gesellschaftliche Entwicklung nicht dahin reicht, wo diese Unlogik ihre Urquelle findet. Womit nicht gesagt sein soll, daß die Klassenherrschaft nicht schuld ist an dem starken Weiterfluß dieser Urquelle.

Vor allem ist die ganze offizielle, nationale und internationale Psychologie von dieser metaphysischen Unlogik infiziert. Gerade hier finden überall die Theologie und das herrschende Kirchentum seine besten Verteidiger, selbst unter Leuten, welche wie James, Münsterberg, Wundt und andere das Seelenleben in eine Physiologie und experimentale Wissenschaft hinüberspielen. Die theologischen Dogmen, welche sie scheinbar bekämpfen, werden dabei nicht ihres Lebens beraubt. Wie die Neukantianer das Kantsche »Ding an sich« über Bord geworfen haben und sich als positive und rein wissenschaftliche Kritiker gebärden, denen keine Metaphysik mehr anhängt, deren Wissenschaft sich aber bei näherem Zusehen als reine Agnostik entpuppt, so stellen sich die modernen Neulamarckianer, Neuvitalisten, Immanenten und selbst viele Empirio-

kritiker an, als könnte ihnen die Metaphysik nichts mehr anhaben, und doch ist jedes ihrer Werke von metaphysischen Lücken durchlöchert, durch welche der Wunderglaube bequem in den Menschenkopf zurückkriechen kann.

Auf Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen. Darüber müßte ich Bände schreiben, um überzeugend wirken zu können, und der einzige Weg, welcher mir dazu offen steht, ist die Untersuchung bestimmter Werke durch Monographien. Dafür kann erst eine historische Entwicklung vieler Gleichgesinnter das Material heranschaffen.

Ich muß mich hier auf einige kurze Illustrationen beschränken, um anzudeuten, was ich im Sinne habe.

So muß nach meiner Ansicht Haeckels biogenetisches Grundgesetz dialektischer gefaßt werden, wenn es den relativen Zusammenhängen als Weltelementen in der absoluten Universalentwicklung gerecht werden soll. In seiner jetzigen Form ist es zu mechanisch gefaßt, ebenso wie Darwins Selektionstheorie, und gibt Anlaß zu unzähligen Mißverständnissen. Selbst wo es so verstanden und angewandt wird, wie es vom Entdecker selbst angewandt worden ist, führt es zu Übertreibungen. Die Stammesentwicklung wiederholt sich gedrängt in der individuellen Entwicklung. Richtig. Aber nur als Haupttendenz, nicht als reines Gesetz, und immer nur als relative Richtschnur innerhalb des Absoluten, nicht als Lotse über das Absolute hinaus, wie es von manchen Neulamarckianern fortwährend im Kampfe gegen den übertriebenen Mechanismus der meisten Darwinianer gehandhabt wird. Wer wie die Neulamarckianer das Zweckprinzip, die Teleologie, wieder ins Dualistische verballhornt, der kommt schließlich selbst aus der Entwicklungstheorie wieder in den Wundermechanismus zurück und von dort bis zum jesuitischen Predigen des Transformismus als Gottes Wort ist nur ein Schritt, der vom Erhabenen zum Lächerlichen führt. Davon hat uns der Jesuit Wasmann schon ein vortreffliches Beispiel geliefert. Wasmann ist das logische Seitenstück zu Francé, Driesch, Reinke, Kassowitz, Ostwald, Drews, und ihren Gesinnungsgenossen. Sie gehen von wirklich wissenschaftlichen Grundsätzen aus und enden im ungewissen teleologischen Mystizismus.

In ihrem Bestreben, gegen den extremen Standpunkt gewisser Darwinisten, welche in ihrer bornierten Mechanistik selbst die Wechselwirkung wissenschaftlich aufgefaßter psychischer Entwicklung als »metaphysische Verirrung« verdonnern, die wissenschaft-

liche Psychologie zu ihrem Rechte kommen zu lassen, schlägt bei ihnen das Pendel des Neulamarckschen Denkens über das dialektische Normalmaß hinaus in die dualistische Metaphysik zurück. Der natürliche wissenschaftliche Analogieschluß wird unvermerkt wieder zu mysteriösem Analogieschluß, wie bei den Neukantianern, die Kontinuität zwischen den relativen Weltelementen wird am kritischen Übergangspunkte unterbrochen, und ehe man sichs versieht, plumpst man wieder in einen Rattenkönig metaphysischer Ungereimtheiten hinein, die mitten in die klaren wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, man weiß nicht wie, hineingeraten sind und das Denken dieser Forscher in kläglicher Weise in Verwirrung bringen.

So soll z. B. nach Adolf Wagner (»Der neue Kurs in der Biologie«) »das psychische Bindeglied notwendig auch zu einem ‚objektiv' gültigen und zu berücksichtigenden Faktor« werden. Er will dieses Bindeglied »nicht mehr als eine bloße, unter dem Rahmen naturgesetzlicher Wirksamkeit stehende Folge- oder Begleiterscheinung« betrachten, sondern als »einen realen, in das Gesetzmäßige des Erscheinungsverlaufs in gleichfalls gesetzmäßiger Weise eingreifenden Faktor«. Schön, das lasse ich mir gefallen. Aber kaum habe ich mich über diese Tendenz nach dem Naturmonismus hin gefreut, da komme ich bei Pauly (»Die Anwendung des Zweckbegriffs auf die organischen Körper«, Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre, Bd. I, Heft 1 und 2, S. 6) auf die Erklärung, daß die Welt monistisch verstandesgemäß erklärt werden muß, aber die Kausalität nicht sinnlich vorgestellt oder begrifflich substantiert werden darf. Dann wird wieder seitenlang die sinnliche Wechselwirkung der Psyche untersucht, also die Gesetze der Kausalität zwischen dem absuluten Naturzusammenhang und einem seiner relativen Teile als Weltelement, und wenn die Katze endlich aus dem Sack ist, dann stellt sich heraus, daß der Neulamarckismus nicht als Tendenz nach einem konsequent-dialektischen Naturmonismus hin auftritt, sondern vielmehr als Tendenz nach einem rein psychischen Monismus, als Tendenz nach dem Hegelschen idealistischen Monismus hin, als eine naturwissenschaftliche Weiterentwicklung der Hegelschen Idee. Und das alles, trotzdem von Wagner und anderen seitenlang gegen die Übertreibungen der Engdarwinianer gewettert wird. Natürlich werden sich nicht alle Neulamarckianer in den reinen Idealismus zurückentwickeln, vielleicht gar keiner. Aber die Tendenz dahin ist so unverkennbar,

daß sich die Kirche sehr schnell damit ausgesöhnt hat und gar kein Grund vorhanden ist, warum Lamarck und sein Nachkomme Francé nicht schließlich vom Papste heilig gesprochen werden sollten. Das kann umsomehr erwartet werden, als auch der kapitalistische und halbfeudalistische Staat der herrschenden Klassen von diesen Neulamarckianern nichts zu befürchten hat, da sie fast durchweg gleichzeitig gegen die Sozialdemokratie donnern und hoch und heilig versichern, daß sie keine geistigen Waffen für das Proletariat schmieden. Das ist auch wahr. Mit dem psychischen Monismus wird sich das moderne Proletariat nie wieder befreunden.

Ebenso steckt in Haeckels Seelenzellen oder Zellseelen noch eine ganze Menge metaphysischen Unrats. Auf die geistige Entwicklung der Menschen hat er sein biogenetisches Grundgesetz nie angewandt. Er kann es in seiner jetzigen Gestalt auch gar nicht für eine konsequente dialektische Erkenntniswissenschaft verwerten. Es ist selbst auf der physiologischen Seite noch zu mechanistisch. Da haben die Neulamarckianer vollkommen recht. Mögen sie es bewußt gewollt haben oder nicht, Darwin und Haeckel sind die geistigen Väter des übertriebenen Mechanismus der meisten Nur-Darwinianer, insofern als sie die Urquellen der metaphysischen Logik nicht aus ihren Werken entfernt haben.

Es ist zunächst offenbar, daß die individuelle Entwicklung nicht nur die Stammesentwicklung wiederholt, noch nicht einmal als Haupttendenz, geschweige denn als reines Gesetz. Wollte man alle Merkmale eines Embryos oder Neugeborenen nach dem biogenetischen Grundgesetz in der Haeckelschen Fassung beurteilen, so würde man zu verkehrten Schlüssen kommen, wie sie in der Tat bei vielen Nur-Darwinianern oder bei ihren Gegnern als logische Resultate der engdarwinistischen Inkonsequenz aufgetreten sind. Z. B.: Schädelwinkel, Gesichtswinkel, und das Verhältnis des ganzen Kopfes zum übrigen Körper bei Menschenkindern in den ersten Entwicklungsstadien der heutigen Ontogenie würde nach dem biogenetischen Grundgesetz in seiner jetzigen Fassung auf einen Vorfahren mit einem besser entwickelten Kopfe als demjenigen des normalen erwachsenen Kaukasiers hindeuten. Je mehr der Kaukasier aufwächst, umso kleiner wird das Größenverhältnis des Kopfes zum übrigen Körper, und umso flacher wird der Schädelwinkel und der Gesichtswinkel, obgleich sich das Gehirn immer mehr entwickelt. Hier sind also zwei Tendenzen, die eine verschiedene relative Geschwindigkeit haben. Die individuelle Schädelentwicklung

verflacht den Gesichtswinkel und Schädelwinkel, während das Gehirn sich höher entwickelt. Offenbar ist die biogenetische Haupttendenz, welche die Stammesentwicklung gedrängt wiederholt, beim Menschen von einer Tendenz nach einem höher entwickelten Schädel und Gehirn begleitet. Um für ein besser entwickeltes Gehirn Platz zu bekommen, muß die Schädelhöhle erweitert werden. Das geschieht als auf die Zukunft gerichtete Tendenz, solange der Schädel weich ist. Aber wenn er sich härtet, fängt erst die eigentliche individuelle Entwicklung (Ontogenie) des Gehirns an, und zwar auf einem, durch die Stammesentwicklung gelieferten Fundament von Gehirnmaterial.

Hier haben wir es also offenbar nicht nur mit einer Wiederholung der universalen Stammesentwicklung, sondern auch mit einer Sonderanpassung an die Verhältnisse der menschlichen Plazenta zu tun. In der Stammesentwicklung kennen wir kein Geschöpf, welches einen höheren Schädel- und Gesichtsbau hat, als der Kaukasier. In der Stammesentwicklung der Menschen treten aber bei Kindern die Tendenzen zu einer künftigen Weiterentwicklung der Schädel- und Gehirnelemente deutlich hervor, namentlich in der Ausbildung der Stirn und des Hinterkopfes. Diese Tendenzen sind Wiederholungen einer nach vorn gerichteten Entwicklung, nicht Wiederholungen einer hinter dem Menschengeschlecht liegenden Phylogenie. Im Maße wie diese neuauftretenden Tendenzen sich durchsetzen, müssen natürlich die älteren Merkmale der großen phylogenetischen Entwicklungreihe vom Urtier zum Menschen verkümmern. Die Einsicht in diesen Zusammenhang tritt bei verschiedenen Naturwissenschaftern als unzusammenhängende Erklärung auf, wird aber nirgendwo konsequent vertreten und weiter angewandt.

Ist einmal klar erkannt, daß die Schädel- und Gesichtsbildung des menschlichen Embryos nicht nur die Stammesentwicklung gedrängt wiederholt, sondern auch neue Tendenzen gegen die älteren durchsetzt, teils auf dem Wege der Anpassung an die menschliche Plazenta, teils durch Anpassung an das Weltmilieu einschließlich des gesellschaftlichen, dann zeigt sich auch, daß die vorgeschrittene Gesichts- und Schädelbildung der Embryos, wie sie in der Regel auftritt, und die relalive Rückbildung derselben im Laufe des Wachstums, eine Pendelbewegung ist, welche in ihren Anfangsstadien die menschliche Hauptneuerung in der großen Phylogenie, die Verbesserung der Schädel- und Gehirnbildung, vorwiegend betont, aber

dann nach dem Verlassen der Plazenta hinter anderen, namentlich somatischen Entwicklungstendenzen zurückbleibt, was sich als relative Rückbildung darstellt.

Ob sich nun die auf genetischen Grundtendenzen aufbauende Schädel- und Gehirnbildung im Laufe der Jahrtausende schließlich immer weiter gegen die somatische Rückbildung durchsetzen wird, und damit eine höhere physiologische und psychologische Entwicklung des Menschengeschlechts möglich machen wird, darüber habe ich bis jetzt kein genügendes Tatsachenmaterial auffinden können. Nur so viel ist gewiß, daß der Kapitalismus, wie die Klassenherrschaft überhaupt, den vorwärtsstrebenden Tendenzen der genetischen Entwicklung für die große Masse der Menschheit Hemmschuhe anlegt, und daß erst in einer sozialistischen Gesellschaft diese Tendenzen voll zum Durchbruch kommen können. Dafür kann sich weder das Lager der bürgerlichen Nur-Darwinianer noch dasjenige der bürgerlichen Neulamarckianer erwärmen. Zum Glück ist die bürgerliche Wissenschaft ja nicht das letzte Wort menschlichen Wissens. Aber selbst wenn die bürgerliche Wissenschaft sich für diese Probleme nicht der nötigen Voraussetzungslosigkeit erfreut, könnte sie doch das Verhältnis zwischen somatischen und genetisch-plasmatischen Tendenzen in der Stammesentwicklung und in der individuellen Entwicklung etwas besser erfassen und erforschen, und könnte sich vor Übertreibungen nach der mechanistischen wie nach der psychisch-dialektischen Seite in acht nehmen, ohne damit den Boden der bürgerlichen Klassenherrschaft unter den Füßen zu verlieren. Sie könnte es umsomehr, als die ganze geistige Entwicklung unentrinnbar nach einer zusammenfassenden Dialektik aller Wissengebiete strebt, und, wie Engels schon lange betont hat, »auch dem borniertesten bürgerlichen Naturforscher Dialektik einbläut«. Das walte der Gott des Haeckelschen wie des Neulamarckianischen Monismus.

Das Bestreben zum Übergreifen einer Wissenschaft auf das Gebiet einer anderen führte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einzelne Naturforscher zu einer neuen erkenntnistheoretischen Wendung. Namentlich haben Richard Avenarius und Ernst Mach in dieser neuen Richtung gewirkt. Dafür legt Avenarius Zeugnis ab in seiner »Kritik der reinen Erfahrung« und seinem »Der menschliche Weltbegriff«, Mach in seiner »Analyse der Empfindungen« und seinem Werk über »Erkenntnis und Irrtum«.

Doch tritt diese Wendung auf n u r als eine Untersuchung der

relativen Zusammenhänge. Sie führt bei ihnen selbst nicht zu einer konsequenten Durcharbeitung des Erkenntnisproblems bis in seine letzte und absolute Konsequenz, wie sie bei Josef Dietzgen als positives Acquisit der Philosophie auftritt. Daher laufen auch in ihrer Darstellung der menschlichen Erkenntnis als Weltelement noch verschiedene Dunkelheiten und Inkonsequenzen unter, welche noch manchen Raum lassen für die Rückbildung des menschlichen Denkens nach einer mysteriösen Metaphysik hin. Zwar sträubt sich namentlich Mach energisch gegen eine solche Folgerung aus seinen Werken, aber die Inkonsequenzen treten bei ihm selbst noch auf in der Form von Rissen in der Kontinuität seiner Dialektik. Da er aber nichtsdestoweniger entschieden eintritt für eine Durchführung der Erkenntniswissenschaft bis zur konsequenten Klarheit, so liegt es nahe, eine weitere Entwicklung seiner Erkenntnis in diesem Sinne von ihm zu erwarten. Unter manchen seiner Schüler, z. B. bei Friedrich Adler, tritt das Bestreben zum Fortschritt im Sinne Dietzgens deutlich auf.

Bei Mach herrscht eine so große Vorurteilslosigkeit, wie sie meines Wissens bei keinem anderen bürgerlichen Denker in gleicher Konsequenz aufgetreten ist. Es frägt sich in der Tat, ob man ihn noch als bürgerlichen Denker klassifizieren darf, da ihn seine Folgerungen notwendigerweise über den bürgerlichen Horizont hinausführen. Schon aus diesem ihm selbst zum Bewußtsein kommenden Grunde, und infolge seiner streng wissenschaftlichen Überzeugung, welche vor keinen Konsequenzen zurückschreckt, muß seine Erkenntnistheorie zur Übereinstimmung mit Dietzgens positivem Acquisit führen.

Wie klar, und wie nahe verwandt den Ansichten unseres Meisters, klingt es, wenn Mach schreibt: »Es liegt außer unserer Macht, bisher unbekannte Tatsachen, deren Abhängigkeit von in unserer Machtssphäre befindlichen Umständen wir nicht kennen, herbeizuführen. Dieselben treten gegen unsere Absicht, ohne oder gegen unsere Voraussicht ein, ergeben sich obgleich sie außer der Richtung unserer Beschäftigung oder Untersuchung liegen, durch den »Zufall«, d. h. durch zwar nicht regellose aber uns unbekannte und von uns nicht beeinflußbare Umstände. Der psychische Zufall ist es auch, der Gedanken zusammenführt, die vielleicht lange in einem Individuum beisammen waren, ohne je sich zu berühren, ohne je in die Reaktionsnähe zu kommen, welche ein Problem erzeugen konnte. Der Zufall enthüllt also in der Mehr-

zahl der Fälle die noch vorhandenen Inkongruenzen zwischen Gedanken und Tatsachen, sowie zwischen Gedanken untereinander, und derselbe fördert die weitere Anpassung, indem er die Mängel derselben fühlbar macht. Bei Bildung und Lösung der Probleme spielt also der Zufall nicht eine unwesentliche Nebenrolle, sondern seine Funktion ist in der Natur der Sache begründet.« (Erkenntnis und Irrtum, S. 252.)

Wenn wir dann aber in seiner Darlegung der Weltelemente lesen, daß das Ich gerade in den glücklichsten Augenblicken »teilweise oder ganz fehlen kann« (Analyse der Empfindungen, S. 20), daß man die »Einheit des Bewußtseins« nicht betonen solle, weil sein Inhalt mannigfaltig zusammenhängt (S. 22), daß man das Ich nicht als reale Einheit ansehen dürfe, sondern nur als praktische Einheit, daß man besser sagen würde, es denkt, statt ich denke, dann steigen uns Zweifel an der Konsequenz der Dialektik Machs auf. Und der Zweifel steigt, wenn wir lesen: »Sowohl wenn wir von der Beobachtung fremder Menschen- oder Tierleiber auf deren Empfindungen schließen, als auch, wenn wir den Einfluß des eigenen Leibes auf unsere Empfindungen untersuchen, müssen wir eine beobachtete Tatsache durch Analogie ergänzen. Diese Ergänzung fällt aber viel sicherer und leichter aus, wenn sie etwa nur den Nervenvorgang betrifft, den man am eigenen Leibe nicht vollständig beobachten kann, wenn sie also in dem geläufigeren physikalischen Gebiet spielt, als wenn sich die Ergänzung auf Psychisches, die Empfindungen, Gedanken anderer Menschen erstreckt. Sonst besteht kein wesentlicher Unterschied.« (S. 14.)

Denn wir werden mit den Gefühlen und Gedanken anderer ja nicht nur durch Analogie bekannt, sondern auch dadurch, daß wir tatsächlich mit empfinden und mit denken. Gibt es »keine Wesenverschiedenheit des Physischen und Psychischen« (S. IX), können »Räume und Zeiten ebensogut Empfindungen genannt werden« als Farben und Töne (S. 6), hört das Recht, die Umwelt des menschlichen Körpers zum Ich zu zählen, nirgends auf (S. 10), dann ist die Kontinuität nicht nur »ein Mittel, den Inhalt des Ich vorzubereiten und zu sichern« (S. 19), sondern eine reale Tatsache, welche uns von der Notwendigkeit bloßer Analogieschlüsse endgültig befreit, den Universalzusammenhang aus einer Theorie in ein wirkliches Wissen verwandelt, durch welches wir nicht nur unserer relativen Zusammenhänge als weltelementare Ichs bewußt werden, sondern auch zu dem Analogieschluß wissen-

schaftlich kommen, daß unsere relative Kontinuität als Ichs nicht dieselbe sein kann wie die absolute Kontinuität des Universalzusammenhanges. Daraus ergibt sich allerdings, daß das Ich als metaphysische Einheit unrettbar ist, und nicht unsterblich sein kann, aber ebenso ergibt sich, daß es eine reale Einheit ist, welche als bewußtes Weltelement seine Entwicklung als relative Kontinuität durchläuft. Daher ist es eine Inkonsequenz zu sagen, daß der normale Mensch »die Empfindungen der Mitmenschen und Tiere nicht wahrnimmt, sondern nur nach der Analogie ergänzt« (S. 27), denn eine solche Auffassung wirft ja wieder die Tatsache der Kontinuität aller Weltelemente unter sich über den Haufen, schafft eine metaphysische Lücke zwischen Denken und Empfindung, zwischen Ich und Welt, zwischen Psychologie und Physiologie und zieht die wesentliche Ähnlichkeit des Körpers und der Seele wieder in Zweifel.

Nach der »Analyse der Empfindungen« sind ja Gedanken stets Weltelemente, die nur mittels Empfindungen existieren und sich bewegen können, und wenn die Empfindung eines anderen Menschen in diesem Weltelement auftritt, so kann sie nur durch Mitteilung von Empfindungen zum Analogieschluß führen, und dieser Analogieschluß baut sich auf mit Hilfe der Selbstempfindung einerseits, der direkten Mitteilung von Gedanken durch Sprache, Berührung usw. andererseits. Da ist keine Theorie weiter nötig, um zum Wissen zu führen, als die Anpassung der Erkenntnis an die wirkliche Tatsache der Ähnlichkeiten und Besonderheiten der unzertrennlich im Universalzusammenhang verbundenen relativen Weltelemente. Wäre es anders, wären wir nur auf Analogieschlüsse angewiesen in einem solchen Falle, dann kämen wir schnell wieder nach dem Kantschen »Ding an sich« hin, die Weltelemente würden an der kritischen Übergangsstelle metaphysisch zerbröckeln, und das Wunder würde wieder in das Ich hineinziehen. Dieser Mangel in Machs Erkenntniswissenschaft muß sich ihm unvermeidlich fühlbar machen, je mehr er selbst zur praktischen Anwendung seiner Resultate schreitet. Die Vorbedingungen für seine unumwundene Übereinstimmung mit Josef Dietzgen sind in seinem eigenen Bewußtsein bereits vorhanden. Dies ergibt sich schon aus der Vorrede zur ersten Auflage seiner »Analyse der Empfindungen« (1885), in welcher er sagt: »Für mich hängt allerdings die Ansicht des Ganzen und die Ansicht des einzelnen so zusammen, daß ich beide schwer zu trennen vermöchte«. Also muß dieser bloße

Analogieschluß als kritischer Vermittler zwischen dem Ich und anderen relativen Weltelementen im absoluten Universalzusammenhang aus Machs Erkenntniswissenschaft beseitigt werden, um allen metaphysischen Analogiekünsten endgültig den Garaus zu machen.

Josef Dietzgen hat nicht nur den Gedanken der Weltelemente schon vor Avenarius und Mach öffentlich konsequent vertreten, sondern auch durch den zweiten Paragraphen seiner Dialektik von vornherein der Möglichkeit vorgebeugt, unser Wissen von der Welt als Absolutes und als ein Universalzusammenhang relativer, auch empfindender und denkender Erscheinungen aus bloßen Analogien abzuleiten. Damit hat er der von Mach als unnötig und störend empfundenen Metaphysik gründlich alle Schlupflöcher verbaut.

Außerdem hat Dietzgen in seine Dialektik auch die Gesellschaftswissenschaft bewußt und klar miteingeschlossen.

Jeder Gedanke irgend eines Menschen ist für Dietzgen in letzter Instanz ein natürliches Weltelement. Selbst Gedanken, welche sich mit Dingen beschäftigen, die erst spät auf einer hohen Stufe gesellschaftlicher Entwicklung entstehen, bleiben doch immer im letzten Grunde Weltelemente. Denn ganz abgesehen von der weltdialektischen Naturbasis, auf welcher alle menschlichen Gedanken entstehen und sich bewegen, nämlich dem als Weltelement im materiellen Universalzusammenhang entwickelten Seelenapparat, sind sämtliche Dinge, welche der Mensch in seinen Gesellschaften hervorbringt, in ihren Urzusammenhängen natürliche Universalprodukte, sogar Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wie sie in den Köpfen der Metaphysiker hausen.

Da das menschliche Denken, mit welchem wir es zu tun haben, erst ein allgemein menschliches in der Gesellschaft wird, so enthält jeder menschliche Gedanke auch ein Stück Gesellschaft.

Jedes Ding ist das, was es ist, nur im Zusammenhange. Also folgt, daß sich jedes Ding im Zusammenhange ändert, so wie sich gewisse Bestandteile des Zusammenhanges ändern. Diesen Gedanken wiederholt Dietzgen in den verschiedensten Formen und illustriert ihn mannigfach. Als dialektisches Gesamtresultat dieser Dialektik ergibt sich der oft wiederholte Satz: »Zum Verständnis der Natureinheit gehört vor allem die Erkenntnis, wie die mannigfaltige Unterschiedenheit und Verschiedenheit derselben kein Widerspruch, sondern das Element ihres Lebens ist.« (Erkenntnis und Wahrheit, S. 248.) Auf Machs Ansicht über die Einheit und Realität

des Ichs angewandt, besagt dieser Satz, daß das menschliche Ich sowohl als reales Weltelement ein Teil der absoluten Welteinheit ist, wie als Sammelpunkt seiner als Empfindungen auftretenden Zusammenhänge eine Bewußtseinseinheit, deren mannigfache physiologische Verzweigungen und psychologische Inhaltsformen dem Wesen dieser Einheit nicht widersprechen, sondern infolge der Kontinuität der absoluten und relativen Übergänge gerade ihr Lebenselement ausmachen.

Wo Mach sich das Verständnis des Wesens des Ichs durch dessen Inhalt trüben läßt, da heißt es bei Dietzgen klipp und klar: »Jede bestimmte Vorstellung, jedes wirkliche Denken ist identisch mit seinem Inhalt aber nicht mit seinem Gegenstand.« (Wesen der Kopfarbeit, S. 53.) »Das Denkvermögen erstreckt sich allgemein auf alle Objekte.« (S. 55.) »Das Produkt, der Gedanke ist ein Kind, welches von der Hirnfunktion in Gemeinschaft mit irgend einem Objekte erzeugt ist.« (S. 57.) Also hier wird dem bloßen Analogieschluß schon die Tür verriegelt. »Wenn wir nun vorhin sagten, daß das Sehen auf das Sichtbare als Objekt, das Hören auf das Hörbare usw. sich beschränkt, daß dagegen dem Denk- oder Erkenntnisvermögen alles Objekt sei, so bedeutet das jetzt nur noch, daß Objekte neben ihren unzähligen, aber besonderen sinnlichen Eigenschaften, auch noch die allgemeine geistige Eigenschaft besitzen, sich denken, begreifen oder erkennen zu lassen, kurz, Objekt unseres Denkvermögens zu sein.« (S. 58.) »Insofern das Erkenntnisvermögen ein physisches Objekt ist, ist die Kenntnis desselben eine physische Wissenschaft. Insofern jedoch wir mittels dieses Vermögens alle Dinge erkennen, wird die Wissenschaft desselben zur Metaphysik.« (S. 69.) Aber die Dietzgensche Metaphysik hat die besondere Eigentümlichkeit, aller metaphysischen Metaphysik ein seliges Ende zu bereiten. »Wenn die wissenschaftliche Analyse der Vernunft die gewöhnliche Anschauung von ihrem Wesen umkehrt, so zieht diese spezielle Erkenntnis notwendig eine generelle Umkehr unserer gesamten Weltanschauung nach. Mit der Erkenntnis vom Wesen der Vernunft ist die so lange gesuchte Erkenntnis vom ‚Wesen der Dinge' gegeben.« (S. 69.)

Schon im »Wesen der menschlichen Kopfarbeit« wird der Begriff der Weltelemente zugleich mit dem Begriff der absoluten und relativen Einheit der Dinge erörtert. »Die unbegrenzt mannigfaltige Sinnlichkeit passiert am Geiste, der subjektiven Einheit, vor-

bei und er setzt nun aus dem Vielen das Eine, aus den Teilen das Ganze, aus den Erscheinungen das Wesen, aus dem Vergänglichen das Unvergängliche, aus Akzidenzen die Substanz zusammen. Das Reale, das Wesen oder Ding an sich, ist ein ideales, geistiges Geschöpf. Das Bewußtsein weiß aus Verschiedenheiten Einheiten zu summieren. Das Quantum dieser Summation ist willkürlich. Die ganze Vielheit des Universums begreift sich theoretisch als Einheit. Andererseits lößt jede kleine abstrakte Einheit sich praktisch auf in die unendliche Mannigfaltigkeit einer sinnlichen Erscheinung. Wo finden wir außerhalb des Kopfes eine praktische Einheit? 2/2, 4/4, 8/8, eine endlose Zahl separater Teile ist das Material, woraus der Verstand die mathematische 1 anfertigt. Sind dies Buch, oder seine Blätter, die Lettern oder deren Teile Einheiten? Wo fange ich an, wo höre ich auf? Mit gleichem Rechte mag ich die Bibliothek mit zahlreichen Bänden, Haus und Hof und zuletzt die Welt eine Einheit nennen. Ist nicht jedes Ding ein Teil, ist nicht jeder Teil ein Ding?« (S. 72—73.)

Während also Mach das Ich nur »eine ideelle, denkökonomische, keine reelle Einheit« nennt (Analyse der Empfindungen, S. 19), erkennt Dietzgen, daß das Ich eine reelle und ideelle Einheit ist, die sich reell und ideell bis ins Absolute verzweigt.

»Ist die Farbe des Blattes weniger eine Sache, wie das Blatt selbst? Vielleicht will man die Farbe nur Eigenschaft und das Blatt Stoff oder Substanz nennen, weil wohl das Blatt ohne Farbe, nicht aber die Farbe ohne Blatt sein könnte. So sicher indes wir durch Schöpfen von Sand einen Sandhaufen erschöpfen, so sicher nehmen wir dem Blatt mit seinen Eigenschaften schließlich auch allen Stoff oder die Substanz. Wie die Farbe nur eine summarische Wechselwirkung von Licht, Blatt und Auge, so ist auch der ‚übrige Stoff' des Blattes nur ein Aggregat verschiedener Wechselwirkungen.« (S. 73.)

Hier ist also in scharfen Umrissen schon vor 1869 der ganze Kern der erkenntnistheoretischen Wendung von Avenarius und Mach ausgesprochen, hier sind die Weltelemente allgemein erklärt, und hier ist das Wörtchen »nur« an den dialektisch korrekten Platz gestellt.

Avenarius selbst hat es hierbei bewenden lassen; denn seine Kritik läuft aus in der Erkenntnis: »Der natürliche Weltbegriff dürfte demnach als der reine Universalbegriff anzunehmen sein.« Demgemäß müßte sich die »innere Einheit«, des menschlichen

Bewußtseins ergeben als Weltelement der »äußeren Einheit«, des natürlichen Weltabsoluten. Aber Avenarius hat die Frage nach den absoluten Grenzen der Erkenntnis gar nicht beantwortet. In seiner »Kritik der reinen Erfahrung« wird diese Folgerung nicht gezogen; alles bleibt agnostisch im Ungewissen, und das Werk endigt mit einem Anklang an Kant, dem auch im Vorwort (1888) »eine bewußte Huldigung« dargebracht wird. So wird aus einer monistischen und angeblich metaphysik-freien philosophischen Untersuchung eine im Empiriokritischen und Relativ-Elementaren steckenbleibende Psychologie. Und der Herausgeber der zweiten Auflage, J. Petzoldt, schaltet überhaupt den »Umweg über die sinnlichen Elemente« ganz aus bei der Seelenanalyse und erklärt: »Es gibt überhaupt keine psychologische Synthese in dem Sinne, wie physikalische Bewegungen oder Kräfte zu Resultanten zusammentreten. Vielmehr ist auch jeder höhere psychologische Wert eine letzte, nicht weiter in psychologische Elemente auflösbare Tatsache, mag er auch für sein Auftreten ein höher entwickeltes seelisches Leben zur Voraussetzung haben. Somit ist er auch der psychologischen Analyse — — — d. h. hier einfach seiner Feststellung — — — ohne einen Umweg über die sinnlichen Elemente zugänglich, und alle Kompliziertheit, die er allerdings voraussetzt, liegt nur in der Zusammengesetztheit der ganzen ‚Seele', der er angehört, und in der Verwickeltheit seiner physiologischen Parallele.« (S. XI.) Also hier läuft die Analyse »einfach« darauf hinaus, festzustellen, das heißt ohne wissenschaftlichen Beweis zu behaupten, daß es sich um einen Parallelismus, nicht aber um natürliche Weltelemente handelt. Den Weg ist Wundt auch gegangen, und er führt allerdings nach Kant zurück. Ob das aber eine mit den Weltelementen von Avenarius verträgliche Lösung des »Welträtsels« ist? Wenn es sein eigener Herausgeber nicht anders als mit einer einfachen Behauptung beweisen kann, wer soll es dann wissen?

Mach ist an diesem Punkte freilich nicht stehen geblieben. Aber auch er hat den natürlichen Universalzusammenhang und seine Widerspiegelung im menschlichen Bewußtsein nicht konsequent bis zur Beantwortung des absoluten Grenzproblems der Erkenntnis als absolutes Weltelement mit relativen Teilen durchgedacht. Bei Dietzgen dagegen schließt sich an die skizzierte Darstellung der relativen Weltelemente auch sofort das absolute Supplement an. »Wie unser Denkvermögen dem Blatte die Eigenschaft der Farbe abpflückt und sie als ‚Ding an sich' fixiert, so mögen wir ferner

noch dem Blatte eine beliebige Anzahl Eigenschaften abnehmen, jedoch nicht, ohne dasselbe mehr und mehr seines ‚Stoffes' zu entblättern. Die Farbe ist ihrer Qualität nach nicht weniger Stoff oder Substanz als das Blatt, und das Blatt nicht weniger pure Eigenschaft, als die Farbe. Wie die Farbe Eigenschaft des Blattes, ist das Blatt Eigenschaft des Baumes, der Baum Eigenschaft der Erde, die Erde Eigenschaft der Welt. Die Welt erst ist die eigentliche Substanz, Stoff überhaupt, demgegenüber alle besonderen Stoffe nur Eigenschaften sind. An diesem Weltstoff aber wird es offenbar, daß das Wesen, das Ding an sich, im Unterschied von den Erfahrungen nur ein Gedankending ist.« (S. 73.)

An dieser Dialektik prallt alle Huldigung vor Kant ab, und im »Acquisit« wird die logische Folgerung dieser durchdringenden Erkenntnis in verschiedene Einzelheiten hinein mit einer Klarheit durchgearbeitet, welche sich bei keinem Empiriokritiker und erst recht bei keinem anderen Philosophen findet. Und dabei wird ersichtlich, daß DAS »Welträtsel« sich nicht um die Frage dreht, ob die »erste Form« des Absoluten diese oder jene Substanz, dieser oder jener Begriff gewesen ist, sondern um die Frage, wie sich das Absolute zu jeder Zeit zu irgend einer seiner Urformen oder abgeleiteten Formen als zusammenhängendes Ganze verhält, ganz gleich, ob diese Form die Substanz oder die menschliche Erkenntnis ist.

Die relativen Formen oder Weltelemente sowohl als Universalzusammenhang, wie als Sonderzusammenhänge, z. B. als gesellschaftliche, sind in unaufhörlicher Umwandlung begriffen. Ganze Weltkörper sind in einem Umbildungsprozesse ebensogut wie die Menschen und ihre Gesellschaftsformen auf einem solchen Weltkörper. Der absolute Naturzusammenhang ist die Naturbasis, auf welcher sich alle Veränderungen abspielen.

Nun vollziehen sich Weltumwälzungen nicht so schnell wie gesellschaftliche. Die gesellschaftlichen Zusammenhänge haben einen so viel kleineren Wirkungskreis als die Weltzusammenhänge, mit denen sie verbunden sind. Viele Gesellschaftsperioden haben in einer Erdperiode Platz, und viele Erdepochen wickeln sich ab in einer und derselben Universalepoche. Die ganze menschliche Entwicklung, sowohl als tierische Stammesentwicklung wie als gesellschaftliche, hat sich z. B. innerhalb der seit dem Ende der Tertiärzeit verflossenen Epoche abgespielt.

Aber trotz der verhältnismäßigen Langsamkeit der kosmisch-tellurischen Entwicklung macht sich ihr Einfluß auf die mensch-

liche fortgesetzt geltend. Auch in der außergesellschaftlichen Natur treten Perioden großer Krisen auf, welche den Wirkungsbereich der gesellschaftlichen Krisen (wirtschaftlicher und politischer) weit übertreffen und so tief in die gesellschaftliche Entwicklung eingreifen können, daß sie mit einem Schlage die Produktionsmethoden und ihre Klassenverhältnisse ändern können. Davon geben uns große Überschwemmungen, Vulkanausbrüche usw. fortwährend Beweise. Ein Zusammenfallen großer Naturkrisen mit gesellschaftlichen Krisen muß daher die Klassenherrschaft tiefer erschüttern, als es eine gesellschaftliche Krise allein vermöchte.

Man kann also bei Untersuchung der gesellschaftlichen Veränderungen von der Annahme ausgehen, daß die relativen Weltveränderungen im Absoluten im Vergleich mit den gesellschaftlichen Umwälzungen konstant sind. Das wird für allgemeine Zwecke genügen. Aber bei besonderen Fällen genügt es nicht. Immerhin ist es dialektischer gehandelt, eine solche Annahme überhaupt nicht obenhin zu machen, einmal, weil sie den Tatsachen nicht genau entspricht, und zweitens, weil sie leicht zu metaphysischen Irrschlüssen führt. Namentlich auf dem Gebiete der Psychologie. Wer also allseitig dialektisch konsequent verfahren will, der wird sich hüten, bei wissenschaftlichen Untersuchungen in allen Fällen ein konstantes oder relativ konstantes Element anzunehmen und in der Praxis beizubehalten, welches in der Wirklichkeit nicht existiert. Denn dadurch wird in das dialektische Denken wieder etwas »Festes« eingeführt, welches in der Allentwicklung nicht vorhanden ist und dem wechselvollen Wesen der Weltelemente von vornherein neben dem absoluten auch noch einen unter allen Umständen relativ-konstanten Untergrund verleiht.

So sind zum Beispiel solche Begriffe wie »Kräfte« oder »Energien« noch ein Nachhall mechanistischen Denkens, denen etwas Starres, in der Natur nicht existierendes, anhaftet. Werden alle Erscheinungen des Universums als Weltelemente aufgefaßt, dann ergibt sich auch, daß »Kräfte« nur im Zusammenhange das sind, was sie uns erscheinen, daß sie sich also fortwährend aus einer Bewegung in die andere umsetzen und im letzten Grunde keine mysteriöse Stoffe, Attribute usw., sondern als besondere Eigenschaften auftretende Übergänge aus einem Weltelemente ins andere sind, und durch die allgemeinen Ähnlichkeiten und verschiedenen Besonderheiten, welche sich bei der Untersuchung der verschiedenen

Übergänge ergeben, genügend erklärt sind. Diese Erklärung läßt alle radikalen Unterscheidungen der relativen Weltelemente fallen, findet in den natürlichen Ähnlichkeiten ausreichende Erklärungen der Möglichkeiten des Überganges aus einer Verschiedenheit in die andere, und im absoluten Naturzusammenhang die endgültige Erklärung aller Welträtsel. Allerdings hindert uns kein wesentliches Bedenken, den Ausdruck »Kraft« oder »Energie« beizubehalten, nachdem wir den den Begriff so geklärt haben.

Bei Dietzgen findet man wohl hier und da Sätze, welche stark an die engmaterialistische Auffassung erinnern, daß die wäg- und tastbare Materie das Primäre, der Geist das Sekundäre ist. Aber nur ein oberflächlicher Leser wie Plechanow kann darin eine sinngetreue Wiederholung der Ansichten der französischen Metaphysiker erblicken. Denn beim genaueren Vergleich zeigt sich im Zusammenhang, daß es sich in dem einen Falle um relative Zusammenhänge zwischen relativen Teilen des Universalzusammenhanges, im anderen um den Zusammenhang zwischen dem Absoluten und seinen Teilen handelt. Es ist also durchaus kein logischer Widerspruch, wenn Dietzgen an einer Stelle sagt, daß sein dialektischer Monismus nicht wie der metaphysische Materialismus die wäg- und tastbare Materie zum erhabenen Subjekt und den Geist zum untergeordneten Prädikat macht, und dann an einer anderen Stelle sagt, erst muß der Körper versorgt werden, ehe der Geist sich entwickeln kann. Nur ein metaphysisch befangener und oberflächlicher Kopf kann bei solchen Dingen am ersten Anschein haften bleiben und einen unversöhnlichen Widerspruch in diesen beiden Aussagen Dietzgens erblicken.

Trotz seiner großen und selbständigen Leistung war Josef Dietzgen sehr bescheiden und traute daher Marx und Engels mehr zu, als sie wirklich geleistet hatten. Er sagt mehrfach, daß Marx nicht nur eine neue Werttheorie, sondern auch eine neue Erkenntnistheorie entdeckt habe. Zwar fügt er hinzu, daß Marx darauf keinen Anspruch mache, aber doch sei eine neue Erkenntnistheorie in der Marxschen Lebensarbeit einbegriffen. Das ist nur soweit richtig, als der historische Materialismus in der Tat eine neue Orientierung in der Erkenntnistheorie bedeutet. Wir haben indessen gesehen, daß gerade die Dialektik der Erkenntnistheorie von den engeren Marxisten nicht ausgearbeitet worden ist.

Fassen wir nun das Resultat unserer Untersuchung zusammen, so sehen wir, daß alle von Plechanow gegen uns aufgestellten

Behauptungen haltlos sind. Dietzgens Erkenntnistheorie ist etwas anderes als diejenige der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts. Sie führt zu einer konsequenteren dialektischen Logik als der Hegelschen. Sie sagt mehr als von Feuerbach, Marx und Engels gesagt worden ist. Sie ergänzt den historischen Materialismus durch Erkenntnistheorie und Weltdialektik. Sie ist der engeren marxistischen Logik überlegen.

Alles dies mag selbst nach meiner ausführlichen Darlegung von den leitenden engeren Marxisten noch bestritten werden. In der Tat erwarte ich nicht, daß der Dietzgenismus bei den heute leitenden engeren marxistischen Theoretikern noch bahnbrechend wirken wird. Wenn ich mich in dieser Erwartung täusche, soll es mich sehr freuen. Aber wie Engels einmal von sich selbst gestand, arbeiten die »Assoziationsfasern« des Gehirns in der Regel mit einer gewissen »fatalen Langsamkeit«, wenn man ein bestimmtes Alter erreicht. Außerdem, wenn man sich wie die leitenden engeren Marxisten in so vielen Dingen öffentlich festgelegt hat, die man bei der Annahme der erweiterten marxistischen Dialektik widerrufen müßte, dann besteht die Gefahr, daß das Bedürfnis nach theoretischer Ruhe, welches sich seit den Debatten mit den Revisionisten mehrfach in der Partei bemerkbar gemacht hat, das Streben nach wissenschaftlicher Weiterentwicklung beeinträchtigt. Eher erwarte ich weitere Eristik im Stile Plechanows. Indessen, warten wir ab.

Dagegen bricht sich bei den jüngeren Theoretikern in der Bewegung die Erkenntnis Bahn, daß die mit ermüdender Regelmäßigkeit wiederkehrenden Reibereien zwischen »echten« Marxisten, Revisionisten, Impossibilisten usw., auf den verschiedenen Parteitagen und in der Presse, und ihre logischen Begleiterscheinungen, wie persönliche Kleinkrämerei, Hintertreppenpolitik, Horchen an Schlüssellöchern, nicht nur auf Überreste bürgerlicher Ideologien, sondern auch auf philosophische Gedankenschwäche und mangelhafte Dialektik zurückzuführen sind. Bei diesen jüngeren Genossen, unter denen manche zwar alt an Jahren aber jung im Geiste sind, wird Dietzgen in der Tat bahnbrechend wirken. Im Hinblick auf diese erfreuliche Entwicklung, welche allerdings nicht ganz ohne Kampf verlaufen kann, können wir auch den wirklich alten Herren ihre engmarxistische Errungenschaft von ganzem Herzen gönnen und ihre Widerhaarigkeit gegen den Dietzgenismus mit gutmütigem Gleichmut ertragen. Sie haben uns ja selbst gelehrt, daß man

eine historische Entwicklung nicht einfach dadurch überwindet, daß man ihre Wirklichkeit auf dem Papier leugnet.

Gewiß hängt bei dieser Weiterentwicklung des Marxismus sehr viel ab von der Schärfe der Gedanken und der Klarheit des Ausdrucks aufseiten der Dietzgenianer selbst. Wie viel wir aber auch in dieser Hinsicht zu wünschen lassen mögen, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß es bei uns nicht heißt »Zurück auf Adam Smith und Ricardo, zurück auf Kant und Hegel!«, sondern »Vorwärts mit Marx, Engels und Dietzgen!«

II. Kapitel:

Die Brücke zwischen Empfindung und Denken. Unbewußt und Bewußt.

»Es würde zu weit führen, hier zu untersuchen, inwieweit die Anwendung der Vorstellungen vom Zweck und Mittel auf die organische Welt berechtigt und angebracht ist. Jedenfalls führt auch die Anwendung des Hegelschen »inneren Zwecks«, d. h. eines Zwecks, der nicht durch einen absichtlich handelnden Dritten, etwa die Weisheit der Vorsehung, in die Natur importiert ist, sondern der in der Notwendigkeit der Sache selbst liegt, bei Leuten, die nicht vollständig philosophisch geschult sind, fortwährend zur gedankenlosen Unterschiebung bewußter und absichtlicher Handlung.« (Anti-Dühring, III. Auflage, S. 58.)

Daß auch der engere historische Materialismus philosophisch Ungeschulte, und sogar philosophisch Geschulte wie Engels und Marx, noch nicht vor der Unterschiebung bewußter und absichtlicher Handlung schützt, haben wir an vielen Beispielen im ersten und zweiten Teil dieses Werkes nachgewiesen. Das kommt daher, daß im engeren Marxismus infolge seiner unausgearbeiteten Erkenntnistheorie die Bedeutung der Begriffe bewußt und unbewußt nirgends klar erfaßt worden ist.

Es hilft daher nicht, wenn Engels sagt (ebendaselbst, S. 146), das Gesetz der Negation der Negation vollziehe sich auch in unseren Köpfen unbewußt, »bis es einmal erkannt ist«, denn obgleich er es mehr als einmal erkannt hat, hat es sich doch meist wieder unbewußt in seinem Kopfe vollzogen, wie wir gesehen haben.

Um die Bewußtseinsfrage gründlich zu beantworten, ist es eben nötig, gerade denjenigen Punkt zu untersuchen, den Engels als »zu weit führend« im »Anti-Dühring« ausschaltet, nämlich den Punkt, inwieweit die Anwendung der Vorstellungen vom Zweck und Mittel auf die organische Welt *und* auf die unorganische, also auf den ganzen Universalzusammenhang berechtigt und angebracht ist. Dieses Beiseiteschieben aller Fragen, welche den absoluten Zusammenhang betreffen, ist jedoch charakteristisch für die

engere marxistische Erkenntnisstufe, welche sich mit der praktisch-kritischen Erforschung relativer Zusammenhänge begnügt und die absolute Seite des Problems einfach abtut mit dem Axiom: Am Anfang war die Tat! Der Zweckbegriff, der Willensbegriff, der Lebensbegriff, alle hängen sie aufs innigste zusammen mit der Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen dem relativen Sein des menschlichen Denkens und dem absoluten Sein des Weltalls. Der Hinweis auf die »Tat am Anfang« ist reiner Agnostizismus, nicht dialektischer Naturmonismus, besonders in der Erkenntnistheorie, und ist um so bezeichnender für die unbewußte Wiederkehr einmal erkannter Unzulänglichkeiten, als Engels es liebte, sich über die Agnostiker als »verschämte Materialisten« lustig zu machen. Denn der bloße Hinweis auf die Tat ließ gerade die Frage nach der Grenze der Wissenschaft von Anfang und Ende ungelöst.

Diesselbe Unzulänglichkeit tritt uns in den Werken der modernen Psychologen aller Schattierungen, selbst der Empiriokritiker entgegen. Und diese Unzulänglichkeit ist Schuld an der hartnäckigen Wiederkehr der Einbildung, die übrigens auch der »Materialist« F. A. Lange teilt, daß es für die menschliche Wissenschaft unmöglich ist, »eine sinnliche« Brücke zu finden zwischen mechanischer Bewegung und psychischer Dialektik, daß es unmöglich ist, den Übergang von mechanischer Empfindung zu bewußtem Denken »ohne Rest« klarzulegen. Was in diesen metaphysischen Nachklängen hervortritt, ist die alte, in der Wissenschaft längst verwischte Kluft zwischen dem Organischen und Unorganischen, und diese ist im Grunde ein Echo der alten Trennung von Materie und Geist, Mechanismus und Vitalismus. Was uns bei Mach schließlich noch als reiner Analogieschluß entgegentritt, ist ebenfalls ein unbewußter Nachhall jener alten metaphysischen Einbildungen. Daraus erklärt sich auch Machs sonstige logische Inkonsequenz und Unklarheit, z. B. seine übermäßige Unterscheidung zwischen praktischer und realer Einheit des menschlichen Ichs. Was er offenbar im Bewußtsein hat, ist die Erkenntnis, daß die Menschenseele keine metaphysische Einheit ist. In dem Bestreben, die Einbildung von einer metaphysichen Eins als menschlicher Seele zu bekämpfen, betont er, mit Recht, daß die Menschenseele ein Weltelement ist, welches sowohl physisch betrachtet aus unendlichen Empfindungsteilen, wie psychisch betrachtet aus unendlichen Gedankenteilen inhaltlich zusammengesetzt ist, und deren wesentliche Einheit in der Kontinuität der physisch-psychischen Zusammenhänge

besteht. Danach ist also die Menschenseele nicht ein unteilbares Wesen, sondern ein aus unendlichen Komponenten zusammengesetztes Weltelement. Insofern hat Mach ganz recht, die Seele keine reale Einheit zu nennen. Aber indem er nun einen Unterschied zwischen realer und praktischer Einheit macht, ohne scharf zu betonen, daß auch die praktische Denkeinheit eine reale, natürliche und wirkliche Denkeinheit ist, wird das wirkliche Wesen der Seele wieder metaphysisch gefärbt. Und wenn er dann infolge dieser übertriebenen Unterscheidung schließlich dahin gelangt, den wirklichen Übergang zwischen der Mechanik der Empfindungen und der Mechanik des Denkens auf einen reinen Analogieschluß zu reduzieren, so widerspricht er seiner eigenen historischen Wendung in der Erkenntnistheorie, indem er die wirkliche Kontinuität der Weltelemente an der kritischen Übergangsstelle zwischen Empfindung und Denken brüchig werden läßt und so den Metaphysikern aller Schattierungen Gelegenheit gibt, sich auf ihn selbst zu berufen bei ihrer Behauptung, daß ein wissenschaftlicher Nachweis des natürlichen Überganges von Empfindung zum Denken nicht zu erbringen ist.

Aus dieser metaphysischen Lücke im empiriokritischen Denken holen sich die offiziellen Psychologen ihre Argumente, um die naturwissenschaftliche Experimentalpsychologie, welche nach Haeckel ein Zweig der Physiologie sein soll, wieder in einen psychischen Monismus hinüberzudrehen und der Tendenz nach einem dialektischen Naturmonismus ein Bein zu stellen.

Auf dieser Grundlage ist es allen Wundergläubigen ein Leichtes, den natürlichen Zweckbegriff, die Teleologie, aus einem relativ berechtigten Willensprinzip wieder in ein absolutes Weltprinzip zu verwandeln, und einen intelligenten Willen vor den Anfang des Weltalls zu stellen, wodurch die ganze Erkenntnisfrage wieder in den Deismus zurückschlägt. Die verschiedenen Kirchen können dann ruhig aus der modernen Experimentalpsychologie und ihrem Dogma vom Parallelismus seelischer und körperlicher Bewegungen ihre Argumente holen, um den rein mechanischen Darwinismus, eine Karikatur des wirklichen Darwinismus, zu widerlegen, auf Lamarck zurückzugehen, und aus dessen Zweckbegriff ein Wundergesetz zu machen. Und alles dies, trotzdem gerade Darwin den wissenschaftlichen Kern des Lamarckschen Zweckbegriffs bei seiner Selektionstheorie anerkannte. So wird also bei zwei Gedankenfeldern, welche sich gegenseitig natürlich dialektisch ergänzen, durch

Betonung der metaphysischen Überreste in beiden eine scharfe Linie gezogen zwischen einem angeblich rein mechanistischen Darwinismus und einem angeblich dialektischen Lamarckismus, wodurch der Darwinismus, eine natürliche dialektische Methode der Naturforschung, auf den Standpunkt des alten mechanistischen Materialismus heruntergeschraubt und der Lamarckismus, ein anfänglich auf der psychischen Seite nach einer natürlichen Erklärung hintastender Materialismus, in einen inkonsequenten Idealismus zurückverdreht wird. Lamarck wird dadurch zum naturwissenschaftlichen Heiligen und Darwin zum dreckfressenden Materialisten umgestempelt. Das hat Eugen Dühring mit seiner wurzelhaften Wissenschaft auch versucht. Die Naturdialektik und die weltelementare Bedeutung der Lamarckschen Zweckbegriffe werden damit in ein konfuses wundergläubiges Dunkel zurückgeschleppt. In diesem Dunkeln haben die theologischen Hierarchen und ihre kapitalistisch-aristokratischen Hintermänner gut munkeln.

Ignorabimus! Amen! Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn Mammon sei gelobt. Das heißt, der Herr hat den Herrschern den Verstand gegeben, und den Massen den Verstand genommen, damit der beschränkte Untertanenverstand dem unbeschränkten Geldverstand der Herrscher nicht in die Karten gucken kann.

Die angeblich gottbegnadeten Leiter der theologischen Metaphysik gehen bewußt bei diesem Schwindel vor. Dasjenige, was unbewußt in den Köpfen der nach einer metaphysikfreien monistischen Welterklärung hinstrebenden Naturforscher noch mitgeschleppt wird, wird ihnen von den für ihre weltlichen Interessen kämpfenden Kirchenherrschern bewußt untergeschoben. Der grobe weltliche Zweck der kirchlichen und weltlichen Herrscher, nämlich die Ausbeutung der profanen Einfalt, wird im Namen der heiligen Dreifaltigkeit betrieben. Die Brücke zwischen Denken und Empfinden wird ohne Schwierigkeit von den reinen Seelen hergestellt, welche bei Vater, Sohn und Heiligem Geist Schutz suchen zur Ergatterung von Profit, Grundrenten und Zinsen. Der Zweck heiligt die Mittel. Sela!

Natürlich ist die große Masse der kleinen Priester und Pastoren aller Konfessionen dabei ebensogut der unbewußt genarrte Teil, wie die große Masse der Arbeiter. Diese werden im Glauben an die unüberbrückbare Kluft zwischen Denken und Empfinden erhalten, damit sie den natürlichen Zusammenhang zwischen Gott

Vater, Sohn und Heiligem Geist und Profit, Grundrente und Zinsen nicht bemerken. Aber die Mehrzahl der Kirchenfürsten weiß, daß sie dieselben weltlichen Interessen vertreten, wie die weltlichen Fürsten und bei beiden ist das Bestreben, dem Volke die Religion zu erhalten, absichtlich auf Schwindel und Ausbeutung gerichtet. Nur daß sie sich der natürlichen Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung nicht bewußt sind und daher in dem seligen Wahn leben, ihren dreisten Schwindel bis in alle Ewigkeit so weiter treiben zu können.

Je mehr sich aber der Kapitalismus auslebt und an den Kanten wie im Inneren zerbröckelt, umsomehr muß auch die Masse der kleinen Kirchenlehrer aller Konfessionen den Schwindel ihrer aristokratischen Geistesherrscher durchblicken. Mit dem wachsenden Bewußtsein dieses Sachverhalts muß auch neben der weltlichen die geistige Macht der Kirchen aller Schattierungen zerfallen. Im gleichen Maße muß den Naturwissenschaftern ihre metaphysische Befangenheit zum Bewußtsein und damit die dialektische Zusammenfassung und Übereinstimmung aller Wissenschaften zur Verwirklichung kommen.

In den wissenschaftlichen Schriften des Marxismus wird überall offen anerkannt, daß theologische Anschauungen eine Sache des gesellschaftlichen Bewußtseins sind, und daß das Wachstum vom theologischen zum wissenschaftlichen Bewußtsein ein historischer Prozeß ist. Da dieser Prozeß aber nicht gleichen Schritt hält mit dem Wachstum der gesellschaftlichen Entwicklung, auch nicht mit dem Wachstum der Entwicklung zum Klassenbewußtsein, hat sich die internationale Sozialdemokratie gezwungen gesehen, in ihrer Eigenschaft als politische Partei die Frage dieser Geistesentwicklung zur Privatsache zu erklären, da es bei dieser als Partei zunächst auf das Klassenbewußtsein, nicht auf das dialektische wissenschaftliche Bewußtsein ankommt. Dieser kluge taktische Standpunkt wird aber sehr oft mißverstanden. Er ist bei uns in den Vereinigten Staaten z. B. mehrfach so ausgelegt worden, als dürfte der historische Materialismus nicht in Parteiversammlungen offen vertreten werden. Dieser Standpunkt wurde von einigen Führern der christlichen Sozialisten in den Vereinigten Staaten vertreten, um wissenschaftliche Lehrer der Partei an der Verbreitung des historischen Materialismus zu verhindern. Im Kampfe gegen solchen Unsinn gingen die wissenschaftlichen Sozialisten dann so weit, einen Passus in der Prinzipienerklärung der amerikanischen Partei

zu verlangen, in welchem die Partei gerade heraus erklären sollte, daß das religiöse Bewußtsein eine soziale, nicht eine private Angelegenheit sei. Und im Widerstreit dieser Meinungen kam dann das unlogische Resultat heraus, die Erklärung der Religion zur Privatsache aus den taktischen Weisungen für die Gegenwartsarbeit herauszunehmen und in die Prinzipienerklärung einzuschieben, wodurch einmal der logische Zusammenhang dieser Prinzipienerklärung in lächerlicher Weise unterbrochen, andererseits Wasser auf die christlich-sozialistische Mühle von denselben Genossen gegossen wurde, welche diese Mühle am Laufen verhindern wollten. Hier wurde also der wissenschaftliche Standpunkt des Marxismus konfuse zusammengeworfen mit den taktischen Anforderungen der sozialistischen Bewegung als Partei, und dasjenige, was für die Partei eine erzwungene Anpassung an Widersprüche der kapitalistischen Gegenwart war, zu einem wissenschaftlichen Prinzip des Marxismus erhoben. Das war ein natürliches Resultat der engmarxistischen Logik, ein Beweis des unerkannten Zwiespalts zwischen bewußter und unbewußter Entwicklung unter dem Zwange des logischen Entwicklungsgesetzes.

Ein gewisser Gedanke ist dabei im Bewußtsein und wird ausgesprochen, aber seine dialektischen Supplemente, welche entweder noch gar nicht im Bewußtsein waren, oder, wenn sie schon da waren, wieder momentan vergessen wurden, sind nicht im Bewußtsein in diesem Augenblick. So kommt auch die Inkonsequenz des einseitig bewußten Gedankens nicht ins Bewußtsein. Gedankengänge, welche bereits an verschiedene Stellen des Bewußtseins untergebracht sind, haben sich noch nicht bis zur dialektischen Einheit entwickelt, laufen hintereinander oder nebeneinander her, ohne sich zu berühren, werden von sich einschiebenden Zwischengedanken immer wieder auseinander gedrängt und kommen daher nicht zum dialektischen Ausgleich und konsequenten Bewußtsein.

Da die Frage, wie Empfindung zu Gedanken werden kann, vom engeren Marxismus weder absolut noch relativ gelöst worden ist, und da die Experimentalpsychologie, auf welche uns Plechanow hinweist, die Frage der relativen Übergänge von der Empfindung zum Denken im konfusen Dunkel läßt, kann uns Plechanow auch nicht erklären, wie etwas, das außerhalb des Bewußtseins entsteht, dieses unbewußt bestimmen oder in dieses bewußt hineinkommen kann. Trotzdem hindert ihn das nicht, großspurig über die Versuche der französischen Materialisten auf diesem Gebiete zu lächeln.

Er behauptet, eine Gewohnheit, ein Instinkt, nähme die Form einer Überlegung an, die im Menschen dieses oder jenes Gefühl entstehen lasse, sagt uns aber nicht, wie ein Gefühl zunächst eine Überlegung entstehen läßt und erklärt uns überhaupt nicht, was Denken absolut und relativ eigentlich heißt. Was unbewußt bei ihm noch im Ungewissen liegt, wird uns als eine unmittelbare Frucht seines Bewußtseins dargeboten. Er findet, daß dieser Irrtum bei Helvetius geradezu eine bedauerliche Größe annimmt, begeht genau denselben Irrtum selbst, und schiebt dann dem Bewußtsein Josef Dietzgens unter, dieser habe denselben Irrtum begangen und nicht gesagt, was schon bei den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts ebensogut oder besser gesagt sei. So geht es dem engmarxistischen Instinkt, wenn er sich als bewußte Überlegung hinstellt.

Der alte Streit zwischen Mechanismus und Zweckprinzip, unter welcher ideologischen Form er sich auch zeigen mag, ist im letzten Grunde immer wieder der alte Streit zwischen Materialisten und Idealisten. Stellt er sich heute als Streit zwischen zwei naturwissenschaftlichen Lagern dar, welchen angeblich beide nach einer dialektischen und konsequent monistischen Naturauffassung hinstreben, so liegt auf der Hand, daß dabei bewußte und unbewußte Denkformen gegenseitig unbewußt oder bewußt untergeschoben werden, und daß die Hauptfrage der menschlichen Erkenntnis noch nicht gelößt ist.

Haeckel reproduziert in seiner geistigen Entwicklung ungefähr das, was man die Stammesgeschichte der Naturphilosophie nennen könnte. In seiner Jugendzeit, Herbariumbotanik. Hier steigt beim Vergleich der »guten« und »schlechten« Arten von Weiden, Rosen, Brombeeren, usw. zuerst der leise Zweifel auf, ob denn die Dinge der Natur auch wirklich so starr und fest sind, wie die hergebrachte Anschauungsweise lehrt. So ist es auch den antiken Naturphilosophen ergangen. Nun kommt das Träumen und Spekulieren, wie die »guten« und »schlechten« Arten wohl zustande kommen, und ob man da nicht auf Übergangsstufen Bedacht nehmen muß. Goethe, Humboldt, Lamarck, Treviranus, Oken werfen den alten Gott, der die Welt von außen anstoßen soll, in den Abgrund der Vergessenheit und setzen an seine Stelle einen Gott in den Dingen. Hier steigt die Einheit der Natur in der Gedankenentwicklung auf. Mit Schleiden und Johannes Müller kommt in diese Natureinheit der Gedanke philosophischer Verallgemeinerung natur-

wissenschaftlicher Sonderresultate. Durch Virchows Zellularpathologie steigt der Gedanke an eine Zusammenfassung verschiedener Forschungsgebiete auf. Die Zellenlehre und das Befruchtungsproblem werfen die alte individuelle Entwicklungslehre und mit ihr die alte starre Systematik, in Verwirrung. Das Entwicklungsproblem formt sich bestimmter. Die Verallgemeinerung des Zeugungsproblems stellt die Frage der Urzeugung eines lebendigen organischen Wesens aus sogenanntem toten, unorganischem Stoff auf die Tagesordnung. Dabei verwischt sich unmerklich die Grenzlinie zwischen dem Organischen und Unorganischen. Alles wird nun belebt, auch die scheinbar tote Masse. Gegen diese Auffassung erhebt sich der Glaube an eine besondere Lebenskraft, die Lebendiges und Totes grundsätzlich scheiden soll. Noch fehlen die wissenschaftlichen Beweise für die dunkel erträumte neue Entwicklungslehre — aber allmählich kommen die Überreste fossiler Tiere ans Licht, welche der bisher bekannten Schöpfung nicht angehören. In Haeckels Entwicklung spielt die Histologie (mikroskopische Gewebeforschung) die Rolle des unterminierenden Beweismaterials. In der Stammesgeschichte der Naturphilosophie wird Cuviers Katastrophentheorie durch Lyells geologische Forschungen in Zweifel gestellt. Damit wankt auch Cuviers Theorie von der Neuerschaffung der Lebewesen der verschiedenen geologischen Perioden durch Gott. Mit der Theorie wankt zugleich der Gedanke an einen göttlichen Schöpfer überhaupt. Die Verwandtschaft zwischen fossilen und lebenden Tier- und Pflanzenarten folgt als nächste Möglichkeit. Nun nehmen die Träume Lamarcks und Goethes wieder greifbarere Gestalt an. Da schlägt Darwins »Entstehung der Arten« wie der Blitz in die gährenden Geister ein. Das Wie der Entwicklung von Verwandtschaft zu Verwandtschaft wird mit einem Schlage klar gemacht, und das Was erledigt sich damit von selbst. Wie die alten Museumszoologen und Herbariumsbotaniker wettern! Sie, die unbewußt Mystiker und Metaphysiker sind, schimpfen über den mystischen Wahn und die metaphysische Verwirrung Darwins. Aber was half es ihnen!? War schon der starre Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem gefallen, walteten im Lebendigen wie im Toten dieselben Naturkräfte, gab es überall natürliche Übergänge vom Verwandten zum Verwandten, dann gab es auch eine natürliche Erklärung für die Entstehung des organischen Lebens aus dem unorganischen. Darin liegt der Keim zu einer neuen Weltanschauung für denjenigen, der die Einzel-

resultate der Wissenschaften philosophierend verallgemeinert. Und so einer war Haeckel im höchsten Grade. Daraus entsteht der Stammbaum der organischen Entwicklung.

Mit der Urzelle taucht auch ein anderes Problem immer beharrlicher auf. Kann das Leben naturwissenschaftlich erklärt werden, als ein natürlicher Prozeß der Selbstentwicklung der organischen Formen aus unorganischen, wie steht es dann mit dem Bewußtsein der organischen Formen? Welcher Unterschied besteht zwischen dem Bewußtsein der Urzelle und dem Bewußtsein des als Zellenstaat auftretenden Menschen? Und geht die Entwicklung der organischen Formen aus unorganischen vor sich auf dem Wege chemisch-physikalischer Bewegungen, wie entsteht dann das Denken? Aus dieser Gährung entstehen durch weitere philosophische Verallgemeinerung die Fragen nach dem Verhältnis von Analyse und Synthese, Induktion und Deduktion, Teleologie und Kausalität, Vitalismus und Mechanismus, und alle diese Fragen laufen zuletzt hinaus auf die große Grundfrage: Dualismus oder Monismus? Damit ist die ganze Frage des dialektischen Denkens naturwissenschaftlich klar aufgeworfen. Nun handelt es sich um die Antworten.

Zunächst fällt die Antwort doch wieder trotz aller Tendenz zum Naturmonismus im Stile der alten Naturphilosophie aus. Gott ist das allgemeine Kausalgesetz. Er offenbart sich in allen Naturerscheinungen. So schloß Haeckels »Generelle Morphologie« ab, und dabei war das eigentliche Erkenntnisproblem unbemerkt unter den Tisch gefallen.

Aber auf die Dauer ließ sich dieses Problem nicht umgehen. Schon 1875 gab Haeckel eine vorläufige Antwort darauf in seinem Vortrage »Über die Wellenzeugung der Lebensteilchen oder die Perigenesis der Plastidule«. Lamarcks Deszendenztheorie und Darwins Selektionstheorie werden ausdrücklich anerkannt und durch Haeckels eigenes biogenetisches Grundgesetz ergänzt. Hier wird dieses Gesetz auch schon dialektischer ausgelegt, als es erst in der »Generellen Morphologie« formuliert war. Es heißt: »Die Keimesentwicklung ist ein Auszug der Stammesentwicklung, umso vollständiger, je mehr durch Vererbung die Auszugentwicklung oder Palingenese beibehalten wird; umso unvollständiger, je mehr durch Anpassung die Fälschungsentwicklung oder Cenogenesis eingeführt wird.« (S. 37.) Doch gibt auch diese Fassung nicht ein dialektisches Bild solcher Vorgänge, wie ich sie im vorigen Kapitel an-

gedeutet habe. Es fehlt die Andeutung der Entwicklung als Haupttendenz und ihre individuelle Schwankung um dieselbe herum als Wechselwirkung zwischen Vererbung und Anpassung in der Keimes- und Stammesentwicklung.

Das besondere Wie der Entwicklung des organischen aus dem unorganischen Bewußtsein wird nicht erkannt oder berührt. Wohl aber wird erklärt, daß wenigstens das allgemeine Grundgesetz der Universalentwicklung festgestellt sei. Die besonderen Formen und Funktionen, durch welche sich dieses Grundgesetz beim Übergang vom organischen Empfinden zum organischen Denken durchsetzt, bleiben ebenfalls noch zu erforschen. Aber die niedrigsten Lebensformen, welche auf der Grenze zwischen organischer und unorganischer Natur stehen, sind bekannt. Es sind kernlose Zellen, aus Eiweiß bestehend, die sogenannten Moneren. Danach muß der anfängliche Begriff der Zelle erweitert werden. Die Zelle mit einem Kern ist eine spätere Stufe der Entwicklung. Auch sie geht erst durch das kernlose Stadium. Kernlose- und Kernzellen werden unter dem Begriff der Plastiden zusammengefaßt, die Zellentheorie wird zur Plastidentheorie. Zwischen den Plastiden und der Außenwelt besteht ein direkter Austausch. Ihre Moleküle bewegen sich bei der Nahrungsaufnahme infolge chemischer Veränderung ihrer Atome. Die Moleküle dieser Plastiden heißen Plastidule. Empfindung und Denken der Plastidule, und daher der Moneren, sind eins. Das ist keine Besonderheit der organischen Welt, sondern vielmehr Allgemeingut der ganzen Natur, auch der Anorganischen. Das Denken und Fühlen der Moneren ist eine besondere Art der allgemeinen »Beseelung« aller Materie. Jedes Atom besitzt »eine inhärente Summe von Kraft und ist in diesem Sinne ‚beseelt'« ... »Lust und Unlust, Begierde und Abneigung, Anziehung und Abstoßung müssen allen Massenatomen gemeinsam sein; denn die Bewegungen der Atome, die bei Bildung und Auflösung einer jeden chemischen Verbindung stattfinden müssen, sind nur erklärbar, wenn wir ihnen Empfindung und Willen beilegen.« (S. 60.) Diese beiden Eigenschaften dürfen nicht als »ausschließliche Vorzüge der Organismen« betrachtet werden. (S. 62.) Die typische Unterscheidung zwischen organischen und anorganischen Atomen und Molekülen ist also nicht in diesen beiden Eigenschaften zu suchen, sondern vielmehr in anderen, unter denen die wichtigste »die Fähigkeit der Reproduktion oder des Gedächtnisses« ist. Dies ist wirksam »bei jedem Entwicklungsvorgang

und namentlich bei der Fortpflanzung«. Während also alle Materie fühlt und denkt, oder »beseelt« ist, kann nur die lebende Materie reproduzieren. »In der Tat überzeugt uns jedes tiefere Nachdenken, daß ohne die Annahme eines unbewußten Gedächtnisses der lebenden Materie die wichtigsten Lebensfunktionen überhaupt unerklärbar sind.« (S. 62.) . . . »Nur die Plastidule sind reproduktiv, und dieses unbewußte Gedächtnis der Plastidule bedingt die charakteristische Molekularbewegung derselben.« (S. 63.) Hier liegt nach meiner Auffassung noch eine logische Inkonsequenz Haeckels. Wenn wir erst eine wissenschaftliche Entwicklungsgeschichte der chemischen Elemente haben werden, wird sich nach meiner Überzeugung zeigen, daß auch hier kein wesentlicher Unterschied zwischen den Molekularbewegungen der Plastidule und denjenigen der anorganischen Moleküle existiert, daß es sich vielmehr um eine Arbeitsteilung und Auslese besonderer Funktionsmassen handelt, welche bei den anorganischen Molekülen nicht vorhanden sind. Bis jetzt haben uns die Chemiker leider eine solche Entwicklungsgeschichte der Elemente nicht geliefert. Nach meiner Auffassung bietet uns aber Mendelejeffs Tafel der Periodizität der Elemente in Verbindung mit den Resultaten der Radium-, Helium- und Emanium-Forschung, der Ionen- und Elektronentheorie, die Bausteine für einen Stammbaum der chemischen Elemente, welcher auch die letzten metaphysischen Grenzen zwischen anorganischer und organischer Entwicklung auswischen wird.

Es wird sich damit zeigen, daß auch die anorganischen Moleküle sich fortpflanzen, und daß der Unterschied in der Fortpflanzung lediglich ein Unterschied des Grades und der Methoden besonderer Anpassung ist.

Bei Haeckels Plastidul-Fortpflanzung wird nun unterschieden zwischen Vererbung und Anpassung. »Die Vererbung ist Übertragung der Plastidul-Bewegung.« (S. 66). Das ist das unbewußte Gedächtnis. »Die Anpassung ist Abänderung der Plastidulbewegung, in deren Folge die Plastide neue Eigenschaften erwirbt.« (S. 67.) Hier stellt sich uns demnach die Bewußtseinsbewegung unmittelbar dar als ein chemisch-physikalischer Vorgang in den Plastiden. Der Vorgang selbst, die Bewegung der Wellenteilchen, wird von den Plastiden als Bewußtsein empfunden, und zwar tritt das Stammesbewußtsein, das Gedächtnis, auf als Vererbung, und die individuelle Anpassung als neuerstehendes Bewußtsein. Das Gedächtnis ist dabei ein »unbewußtes«. Das heißt, unmittelbar bewußt

sind den Plastiden nur ihre individuellen Anpassungsbewegungen, nicht aber ihre durch Vererbung übertragenen Bewegungen. Indessen läßt sich keine scharfe Linie zwischen der bewußten Anpassung und der unbewußten Vererbung ziehen. Die beiden Bewegungen gehören zum Gesamtbewußtsein und gehen in einander über. »Das Gedächtnis ist ein Hauptfaktor des biogenetischen Prozesses. Durch das Gedächtnis der Plastidule wird das Plasson befähigt, in fortdauernder periodischer Bewegung seine charakteristischen Eigenschaften von Generation zu Generation durch Vererbung zu übertragen, und diesen die neuen Erfahrungen einzufügen, welche die Plastidule durch Anpassung im Laufe der Entwicklung erworben haben.« (S. 86) . . . »Die Erblichkeit ist das Gedächtnis der Plastidule, die Variabilität ist die Fassungskraft der Plastidule. Jene bewirkt die Beständigkeit, diese die Mannigfaltigkeit der organischen Formen.« (S. 87.)

Halten wir fest, daß hier die chemisch-physikalische Bewegung selbst als bewußtes und unbewußtes Bewußtsein auftritt, daß hier keine Rede ist von der unüberbrückbaren Kluft zwischen Empfindung und Bewußtsein, daß vielmehr die »Beseelung« aller Materie hier gefaßt ist, als eine »inhärente Summe von Kraft«, die sich durch Bewegung kund gibt. Demnach tritt die Anpassungsfähigkeit oder die Fassungskraft auf als Wille zur Anpassung, und die Anpassung selbst als Zweck, den die Plastide verfolgt. Sie will sich fortpflanzen, und indem sie es bewußt tut, pflanzt sie unbewußt auch ihr Gedächtnis, ihr Stammesbewußtsein, ihre Mutterbewegung mit fort. Dabei liegt also der beständige Teil des Bewußtseins, das Stammesbewußtsein oder Gedächtnis, größtenteils nicht im bewußten Wirkungsbereich des Gesamtbewußtseins. Sind die Plastidule sich ihres Gedächtnisses nie ganz bewußt, so sind es die Moneren, welche von diesen Plastidulen gebildet werden, auch nicht.

Halten wir ferner fest, daß die Moneren die Stammeseltern aller Lebewesen, auch der Menschen sind, daß also die allgemeinen Eigenschaften der Moneren, welche aller Materie angehören, auch bei den Menschen zu finden sind, deren Plastidule ja die wesentlichen Grundeigenschaften aller Materie mitbekommen haben müssen. Dann folgt, daß auch beim Menschen im Urgrunde Empfinden und Denken eins sein müssen. Zwar hat sich der Mensch ein Spezialorgan angeschafft, welches die Denkfunktion einheitlich für sämtliche Ur-teilchen des ganzen Körpers versieht. Aber diese einheitliche Denkbewegung kommt doch nur dadurch zustande, daß die indi-

viduellen Plastidule des Körpers ihre Empfindungen an die Sammelstation weiter geben. Also muß auch hier das unbewußte und bewußte Empfinden mit dem Denken zusammenfallen.

Demnach ist also das menschliche Denkorgan ein spezialisiertes Empfindungsorgan. Als solches teilt es alle Grundeigenschaften der empfindenden und »beseelten« Materie, das heißt mit Bezug auf das Bewußtsein, es empfindet die Bewegung der Wellenteilchen als Denken. Mag es auch sonst durch Auslese im Kampf ums Dasein seinen kleinsten Teilchen noch so viele Sondereigenschaften anerzogen haben, als Vererbung, als unbewußtes Gedächtnis, muß es auch die Grundeigenheiten der Urmütter in der Stammesentwicklung weiter geben, aber als Anpassung muß es bewußt neue Eigenschaften erwerben, um dieselben in das Stammesgedächtnis einzufügen. Wird dies bestritten, dann wird auch Haeckels Plastidentheorie angefochten, seine monistische Auffassung zerbrochen, und ein metaphysischer Unterschied zwischen den kleinsten Teilchen des menschlichen Eiweißes und den kleinsten Teilchen des Ur-Eiweißes gemacht, der wieder den Dualismus zwischen Seele und Körper einführt.

Diese bei Haeckel hier in ihren ersten Umrissen inkonsequent auftretende Seelentheorie findet sich auch bei anderen Naturforschern. Jacques Loeb hat z. B. seine vergleichende Psychologie auf einer chemisch-physikalischen Grundlage als Physiologie aufgefaßt. Das Streben nach Licht (Heliotropismus), das Streben nach Berührung (Stereotropismus) und das Streben nach senkrechter Einstellung auf die Erdoberfläche (Geotropismus) verbunden mit einfachen chemischen Veränderungen, gibt ihm den Schlüssel zum Verständnis des Seelenlebens niedrig und hoch organisierter Tiere, zur Andeutung einer neuen Theorie der Instinkte und der menschlichen Seele. Änderungen in der Temperatur und der Lichtverteilung in den oberen Schichten des Seewassers rufen chemische Veränderungen in demselben hervor, welche chemische Veränderungen in gewissen Sinnesorganen gewisser Fische hervorrufen und sie zum Wandern veranlassen. Dieser Vorgang wird den Fischen bewußt und die Wanderung wird von ihnen gewollt. Überwinterte Raupen werden von der Sonne geweckt, fressen Laub, und wandern infolge gewisser chemischer Veränderungen in ihren Sinnesorganen auf ihrem Baume hin und her. Ihr Bewußtsein ist erst eingestellt auf das Kriechen nach oben, dann auf das Kriechen nach unten, je nachdem sie nüchtern sind oder gefressen haben, je nachdem die Sonne ihren Einfluß

auf sie ausübt. Sie wollen wandern und treffen dabei ihr Futter auf der Reise. Eine Fliege legt ihre Eier in bestimmte Arten von Fleisch. Sie tut dies infolge chemischer Veränderungen, welche im Fleisch und in ihr selbst vorgehen. Ein chemisch-physikalischer Vorgang, der sich im Fleisch als Zersetzungsprozeß darstellt, erzeugt bei der Fliege ähnliche Veränderung, die sich ihr als Bewußtsein und Wollen darstellen. Pflanzen stellen ihre Wurzeln geotropisch, ihre Blätter und Blüten heliotropisch ein, infolge chemischer Veränderungen, welche Nahrung und Licht in ihnen hervorrufen. Es sind überall dieselben großen Grundgesetze des Empfindens, welche in bestimmten Arten von Materie als Denken und Wille auftreten. Die Übertragung der Empfindung von der Außenwelt auf die Innenwelt geschieht direkt, durch chemisch-physikalische Einwirkung von Licht, Temperatur, Nahrung, Feuchtigkeit, Trockenheit. Da gibt es keinen Abgrund zwischen den Schwingungen der Wellenteilchen der Außenwelt und den Schwingungen der Wellenteilchen der Innenwelt. Überall natürliche Verbindung, überall mechanisches Durcheinander, überall chemisch-physikalische Übertragung von außen nach innen und von innen nach außen. Das ist nicht mehr der alte einseitige Mechanismus, der nichts von Stammesentwicklung weiß, nichts von Entwicklung durch Widersprüche vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Niederen zum Höheren. Es ist vielmehr ein dialektischer Mechanismus, in welchem es keinen übertriebenen und wesentlichen Unterschied mehr gibt zwischen Einwirkung der Außenwelt auf die Sinne, der Sinne auf den Geist, des Geistes auf die Sinne, der Sinne auf die Außenwelt.

Auch ist in diesem dialektischen Mechanismus schon erkannt, daß die allgemeinen Gesetze des Bewußtseins nicht erst im Organischen anfangen können, sondern auch im Unorganischen vorhanden sind. Hier ist der natürliche Entwicklungsgedanke die wissenschaftliche Brücke zwischen dem Bewußtsein des Unorganischen und dem Bewußtsein des Organischen.

Aber damit ist das Bewußtseins- und Willensproblem noch nicht bis in seine absolute Universalquelle verfolgt. Die letzte Frage nach Anfang und Ende des Bewußtseins kann ebensowenig mit einem Hinweis auf relative Zusammenhänge allein beantwortet werden, wie die Frage nach Anfang und Ende des Universums. Erst der absolute Universalzusammenhang enthält die Antwort darauf und diese Antwort heißt: die Frage nach Anfang und Ende kann nie Gegenstand der Wissenschaft sein, weil wir nur nach, nicht vor

dem Anfang und nur vor, nicht aber nach dem Ende des Absoluten denken können. Wir wissen nur bestimmt, daß innerhalb des Absoluten alles natürlich, und zwar dialektisch mechanisch, zugeht, und daß es kein Absolutes oder Relatives außerhalb des natürlichen Absoluten gibt.

Was wir also Anfang und Ende des Bewußtseins bestimmter Formen im Universalzusammenhang nennen, ist stets nur ein relativer Anfang und ein relatives Ende, sagt uns aber nichts über das absolute Ende und den absoluten Anfang aller Dinge. Auch dieser relative Anfang und dieses relative Ende der Daseinsformen ist kein scharf abgegrenzter Vorgang, sondern es sind Übergangsprozesse aus einer Daseinsform in eine andere. Es gibt auch hier keinen plötzlichen Riß zwischen den vererbten Gedächtnisbewegungen und den erworbenen Anpassungsbewegungen; es gibt keine metaphysische Kluft zwischen der physiologischen oder physikalischen Bewegung der Weltenteilchen und ihrer psychologischen chemisch-physikalischen Bewegung, welche sich auch Bewußtsein, Wille, Willenszweck nennt. Relativ kann der Zweckbegriff auf alle Daseinsformen und Bewegungen angewandt werden. Jede relative Form macht Bewegungen, die sich ihr als Zweck darstellen. Nur der absolute Zusammenhang hat keinen absolut bewußten Zweck, weil das Absolute weiter nichts ist als ein Zusammenhang relativer Teile, und diese relativen Teile verfolgen die verschiedensten Sonderzwecke, welche dem Absoluten als Universalzusammenhang zwar einen Universalzweck als Haupttendenz verleihen, nämlich den Zweck, seine relativen Teile zu höheren Lebensformen zu entwickeln, aber doch einen solchen Zweck nicht als absolute metaphysische Leitung durch einen außer oder in der Welt stehenden einheitlichen und mit Vorbedacht auf ein wissenschaftlich erkanntes Endziel bewußt hinstrebenden Universalwillen ausdrücken. Vielmehr entwickeln sich aus dem Durcheinander der relativen Willenszwecke bestimmte Lebewesen mit höher organisierten Sonderorganen, welche allmählich eine größere Willenssphäre umspannen und sich mehr und mehr die vorbedachte Leitung großer Entwicklungsprozesse aneignen. Im Maße, wie diese höheren Wesen zur Macht kommen, schreiben sie größeren und immer größeren relativen Teilen des Universalzusammenhanges bestimmte Willenszwecke vor.

Hier zeigt sich auch, daß der Unterschied zwischen bewußt und unbewußt nicht ein wesentlicher, sondern ein relativer ist, daß eigentlich alles Empfundene im Bewußtsein ist, aber

nicht mit der gleichen Intensität. Eine gewisse Hauptrichtung der Anpassung an bestimmte Lebensbedingungen setzt sich durch als Hauptbewußtsein. Dabei bekommt jedes Individuum als Grundstock seines Bewußtseins bestimmte vererbte Stammeseigenschaften seiner Physiologie mit, denen bestimmte psychologischen Funktionen als vererbtes Gedächtnis entsprechen; auf dieser Stammesgrundlage bewegen sich die Bewußtseinsprozesse nun weiter durch Anpassung an neue Lebensbedingungen. Bei dieser Anpassung setzen sich vergangene Bewußtseinstendenzen, Gedächtnistendenzen, mehr oder weniger stark gegen die neuen Anpassungstendenzen durch. Dieser Vorgang ergibt logische Schwankungen, bei welchen die Anpassungsbewegungen in verschiedenen Richtungen durch die Gedächtnisbewegungen hindurch hin und her kreuzen. Es ist in der Regel diese Pendelbewegung, welche in ihren augenblicklichen Phasen als individuelles Bewußtsein empfunden wird, wobei die Gedächtnistendenz das Meer ist, auf welchem diese Kreuzfahrten stattfinden. Bald ist dieser, bald jener Teil des Gedächtnismeeres mit im Anpassungsbewußtsein. Erst durch wiederholtes Durchkreuzen derselben Gedächtniskomplexe wird ein mehr und mehr zusammenhängendes Denken zwischen Gedächtnis und Neuanpassung vermittelt. In den niederen Organismen geht die Kreuzbewegung der Neuanpassung hin und her über das Gedächnismeer, kann aber in Ermangelung besonderer durch Arbeitsteilung entwickelter Organe keinen dauernd zusammenhängenden logischen Leitfaden zwischen dem Alten und dem Neuen herstellen. Daher geht die Lebensanpassung dieser Organismen in großen Zickzackzügen hin und her. Selbst bei den höheren Wirbeltieren, wie bei Pferden, Hunden, Menschenaffen tritt die Unterbrechung des neuerworbenen Bewußtseins durch große Stammestendenzen, welche gewöhnlich Instinkte zum Unterschied von der bewußten Überlegung genannt werden, deutlich hervor. Die Überlegung, das heißt das Sammeln der Gedächtnistendenzen und Anpassungstendenzen zu einem geordneten und zusammenhängenden dauernd festgehaltenen Bilde, tritt auf als scheinbar abgerissenes Hin- und Herspringen von einem Gedanken zum anderen. Erst bei Menschen tritt die dauernde Überlegung als festgehaltene Haupttendenz über die Gedächtnistendenz hervor. Je mehr sich bei ihm die individuellen Schwankungen dieser Überlegungstendenz um die große Gedächtnistendenz herum gruppieren, um so klarer tritt diese Haupttendenz ins neuerworbene Bewußtsein, umsomehr ver-

schmelzen sich die vererbten Gedächtnisbewegungen mit den Neuanpassungen der individuellen Bewußtseinsbewegungen zum dialektischen und bewußt konsequenten Denken. Natürlich kann es sich auch hier niemals um eine absolute Verschmelzung von vererbtem Gedächtnis und neuerworbenen Gedanken handeln, sondern stets nur um eine weitere oder engere Ausdehnung der bewußten Verschmelzung über bestimmte Teile des Universalentwicklungsprozesses.

Diese Schlüsse kommen Haeckel nicht konsequent zum Bewußtsein. Er deutet nur hier und da teilweise einige Stationen dieser Gedankenentwicklung an, verbindet sie aber nicht dialektisch konsequent zu einem Gesamtbilde, so daß er die Frage nicht klar beantwortet, was Denken, absolut und relativ verstanden, eigentlich heißt. Er bleibt bei gewissen von ihm als Urformen bezeichneten Teilen des Universalzusammenhanges stehen, läßt aber die Frage nach dem absoluten Anfang und Ende des Bewußtseins unberührt. Daher bildet er sich ein, alle Rätsel des Lebens durch Hinweis auf diese sogenannten Urformen beantwortet zu haben.

Es ist aber offenbar, daß die Übertragung des Bewußtseinsrätsels von der organischen auf die unorganische Welt dieses Rätsel in seiner absoluten Form noch genau so im Dunkeln läßt, wie es erst war. Wo kommt das Bewußtsein der unorganischen Materien her? Diese Frage ist und bleibt in der Tat ein Welträtsel, aber ein natürliches, wie überhaupt die Frage nach dem absoluten Anfang. Trotzdem wir aber diese Frage nie und nimmer beantworten können, ganz gleich wie weit wir die »Substanz« in ihre urältesten Sonderformen verfolgen, obgleich wir also hier ebenfalls sagen müssen: »Ignorabismus!«, fällt es uns doch nicht ein, aus diesem natürlichen und wissenschaftlich erkannten absoluten Welträtsel wieder dualistisch-metaphysische Hirngespinste zu weben. Im Gegenteil, wir fühlen uns eins mit dem Universalzusammenhange, wir fühlen, daß wir physich und psychisch desselben Wesens sind, und dieses Gefühl ist bei uns zur monistischen Verschmelzung des vererbten Urgedächtnisses und der neuerworbenen Bewußtseinsanpassungen geworden. Unser »Ignorabimus!« ist zugleich begleitet von einem zuversichtlichen und positiven »Cognoscemus!«. Daher stimmen wir so freudig in Haeckels »Impavidi progrodiamur!« ein, daß wir dasselbe auf alle Gebiete menschlichen Wissens ausdehnen, und es auch konsequent anzuwenden suchen in der Erkenntnistheorie wie in der Gesellschaftswissenschaft.

Für uns kann also weder die Frage nach der Brücke zwischen dem sinnlichen Empfinden und dem psychischen Denken, noch die Frage nach dem Unterschied von bewußt und unbewußt, noch die Frage nach der Natur des Unterbewußtseins und Überbewußtseins, noch die Frage nach dem absoluten oder relativen Willen und Zweck, je wieder metaphysisch oder »ideologisch« gefärbt werden. Wir stehen mit dem ganzen Menschen, mit Kopf und Füßen nicht allein, sondern mit allen Stammes- und individuellen Fähigkeiten, im natürlichen Universum, und wir trotzen aller und jeder Metaphysik und ihren etwaigen Versuchen, uns je wieder aus dieser Stellung wissenschaftlich zu vertreiben.

Wie sich in den Anfangsstadien der monistisch-materialistischen Mauserung Haeckels neben seiner wissenschaftlichen Einsicht der Gott der alten Naturphilosophie noch erhält, so erhält sich auch in seiner angeblich monistischen Psychologie oder Erkenntnistheorie die dualistische Metaphysik noch in mancherlei Verkleidungen.

Typisch für diese Halbheit sind zwei Vorträge Haeckels, in welchen er wieder wie gewöhnlich, Sonderresultate der physiologischen Psychologie philosophisch verallgemeinert, aber vor den letzten dialektischen Konsequenzen Halt macht und daher metaphysisch im Ungewissen weiterstolpert.

Beide Vorträge wurden im März 1878 gehalten und liegen nur wenige Tage auseinander. Hier werden die logischen Konsequenzen der von Häckel in der »Perigenesis der Plastidule« aufgestellten Allbeseelungstheorie nirgends gezogen. Er weicht ihnen an den kritischen Punkten stets aus, mit Wendungen, welche ihn dicht neben die Neulamarckianer stellen und ihn von diesen hauptsächlich dadurch unterscheiden, daß diese ganz offen nach einem psychisichen Monismus hinarbeiten, während er zwar rein materialistisch sein will, aber vor einem konsequenten materialistischen Schluß zurückschreckt.

Zunächst handelt es sich um den am 22. März 1878 in der »Concordia« zu Wien gehaltenen Vortrag über »Zellseelen und Seelenzellen«. Hier wird auf Grund der modernen Entwicklungstheorie erklärt, daß die vergleichende Formenlehre der Seelenorgane und die vergleichende Physiologie der Seelenfunktionen zur psychologischen Aufgabe des Naturforschers werden. Die Manier gewisser Naturforscher, den »unglaublichen Schwindel« des Spiritismus im Jahrhundert der Eisenbahnen, Telegraphen, der Spektralanalyse, des Darwinismus und der monistischen Natur-

erkenntnis in »das Gewand einer besonderen Wissenschaft zu kleiden«, wird als ein Rückfall in dem finstern Aberglauben des Mittelalters und als »kaum begreiflich« belächelt. Allerdings wird gleich zugegeben, daß dieser mystische Hang nur deshalb so »unausrottbar festgewurzelt« ist, weil er »durch Vererbung von Jahrtausenden befestigt und stets aufs neue durch angebliche Offenbarungen, d. h. durch pathologische Seelenanpassungen, gestärkt und geheiligt worden ist«. (S. 177). Pathologische Seelenanpassung ist ein euphemistischer Ausdruck für ungesundes Denken, Verrücktheit. Nun folgt eine naturwissenschaftliche Entdeckungsreise in das wunderbare Labyrinth des menschlichen Seelenapparates, mit Streiflichtern auf die stammesgeschichtliche Entwicklung desselben aus Uranfängen. Diese läuft aus in die verblüffende Erkenntnis, daß ursprünglich alle verschiedenen Sinneswerkzeuge der Tiere gesonderte Teile ihrer empfindlichen Oberhaut sind. Auch die Muskeln stehen ursprünglich mit der äußeren Haut in engster Verbindung. Demnach kann doch wohl die Frage nach der mystischen Brücke zwischen Empfindung und Denken ursprünglich gar nicht aufkommen. Das müßte umsomehr aus dieser Erkenntnis folgen, als es gleich darauf weiter heißt: »Als besonders wichtig müssen wir nun noch die Tatsache hervorheben, daß sämtliche Nerven, sowohl die zentripetalen Empfindungsfasern, die vom Hirn zur Haut und den Sinnesorganen, als die zentrifugalen Bewegungsfasern, die vom Hirn zu den Muskeln gehen, mit diesen äußerlich gelegenen Teilen in unmittelbarem Zusammenhange stehen. Wenn wir also naturgemäß den ganzen Seelenapparat als ein einheitliches Ganzes auffassen, so sind die empfindlichen Sinnesorgane weiter nichts als eigentümliche Endausbreitungen der Empfindungsnerven, und die dem Willen gehorchenden Muskelfasern sind nichts anderes als besondere Endorgane der Bewegungsnerven. Als gemeinsamer Mittelpunkt und als unmittelbare Verbindungsbrücke ist zwischen jene ersteren und diese letzteren das Gehirn eingeschaltet.« (S. 181 bis 182.) Hier zeigt sich also, daß die Brücke zwischen Empfindung und Denken eine Eiweißbrücke ist, und wir haben bereits gesehen, daß es eine aus dem Anorganischen vererbte Eigentümlichkeit allen Eiweißes ist, natürliche Bewegungen als Denken zu empfinden.

Nicht nur jedes vielzellige Wesen hat eine solche natürliche Seele, sondern jede Zelle. Ja, es ist noch nicht einmal nötig, daß besondere Organe vorhanden sind. Eine organlose Monere hat

eine Seele und empfindet Bewegungen als Bewußtsein. Im menschlichen Organismus ist die Seelenfunktion auf besondere Seelenzellen übertragen worden. Die Ganglienzellen des Gehirns sind bei uns die eigentlichen Seelenzellen. Aber auch diese Hauptseele ist gewissermaßen der Minister der anderen Zellseelen und verarbeitet dasjenige zu einer Einheit, was ihm an Denkmaterial durch die andere Zellseelen geliefert wird. Zwar ist die besondere Arbeitsweise dieses Seelenministers nicht ganz aufgeklärt. Aber ein metaphysisches Mysterium, wie Du Bois-Reymond behauptet, ist diese Arbeit nicht. Ihre Entwicklung auf dem Wege der organischen Arbeitsteilung läßt sich durch die ganze Stammesgeschichte hindurch verfolgen. Nun kommen Beispiele verschiedener Arten des Kopfbewußtseins und kopflosen Bewußtseins, und Illustrationen des Seelenlebens gesellschaftlicher Insekten. Man schneide einem Frosch oder einem Insekt den Kopf ab. Dadurch wird zwar die Zentralleitung des Seelenstaates zerstört, aber die übrigen Zellen können noch lange nach dem Tode des Kopfes zweckmäßige Bewegungen ausführen. Sogenannte Instinkte sind nur Formen des Stammesgedächtnisses, welches sich durch Vererbung erhalten und durch Neuanpassung vervollkommnet hat. »Mithin ist weder der Instinkt eine ausschließliche Gehirneigenschaft des Tieres, noch die Vernunft ein besonderer Vorzug des Menschen.« (S. 199.) Das Bewußtsein eines Menschenkindes entwickelt sich nach dem Vorbilde der großen Stammesgeschichte aus niedrigen Anfängen. Dann kommt das Geistesleben einer Siphonophore, einer Staatsqualle, um zu zeigen, wie viele individuelle Bewußtseinsformen doch als einheitliches Bewußtsein auftreten können. Der Vortrag schließt mit Hinweis auf die Beseelung aller lebendigen Materie, der Zurückweisung des Begriffs von einer »rohen und seelenlosen Materie«, und in demselben Atem die Annahme, daß doch die ersten Elemente allen Seelenlebens nur in der »lebendigen Materie«, in allem Protoplasma zu finden sind, und daß viele allmähliche Entwicklungsstufen heraufführen von der »stillen Zellseele bis zur bewußten und vernünftigen Menschenseele«. (S. 216.)

Nachdem so trotz aller Beteuerung der monistischen Naturerkenntnis die Entwicklung vom anorganischen zum organischen Seelenleben ausgeschaltet und die ersten Elemente des Seelenlebens ins Protoplasma verlegt sind, schließt der Vortrag mit den Worten: »Von diesem Gesichtspunkte aus sehen wir in der Lehre von der Zellseele den wichtigsten Fortschritt zur Versöhnung der idealen

und realen Naturbetrachtung, der alten und neuen Weltanschauung!« (S. 216.)

Das ist aber eine konfuse, nicht eine dialektisch wissenschaftliche Versöhnung. Denn durch die Ausschaltung der unorganischen Welt aus der Seelenentwicklung, und die Verwischung der Streitfrage zwischem philosophischem Materialismus und Idealismus in eine sentimentale Versöhnung zwischen idealen Zielen und realistischer Naturbetrachtung, geht die monistische Naturerkenntnis wieder in die Brüche und die Metaphysik schleicht vorsichtig in ihr Paradies zurück.

Im zweiten Vortrag über »Ursprung und Entwicklung der Sinneswerkzeuge«, gehalten am 25. März 1878 im »Wissenschaftlichen Klub« zu Wien, bekommt die Metaphysik noch mehr Luft. Zunächst heißt es dort ganz im Sinne der bürgerlichen Experimentalpsychologie, daß die Sinneswerkzeuge »die einzigen Ursprungsquellen unserer Erkenntnis« sind. Damit wird halb und halb verleugnet, was Haeckel in den beiden anderen Vorträgen schon festgestellt hatte, nämlich, daß unsere Sinneswerkzeuge ursprünglich Hauptwerkzeuge, und diese erworbene Anpassungen einer uralten Monerenentwicklung sind, bei der das Bewußtsein sich ergab, als eine Wechselwirkung zwischen inneren und äußeren Wellenbewegungen, also von weltelementaren Bewegungen, bei denen die Urquellen der Erkenntnis nicht in den inneren Empfindungen, sondern in den äußeren Zusammenhängen, in letzter Instanz also im natürlichen Universalzusammenhang, zu finden sind. Nachdem so die Urquellen der Erkenntnis aus dem großen unbewußten Stammes zusammenhang in die durch Neuanpassung erworbenen Sinnes werkzeuge verlegt sind, geht es trotz aller Physiologie doch bald mit Volldampf in die metaphysische Psychologie hinein. »Wir können nämlich über die sinnlichen Empfindungen anderer Wesen nur nach den Eindrücken urteilen, die wir selbst durch unsere eigenen Sinneswerkzeuge erhalten. Daher können wir gar keine Vorstellung von Sinnestätigkeiten haben, die wir nicht selbst auszuüben imstande sind.« Hier wird ein Körnchen Wahrheit schon zum Sprungbrett in ein Meer von metaphysischer Unwahrheit. Gewiß können wir uns von der besonderen Sinnestätigkeit bestimmter Organe, die wir nicht selbst haben, kein vollständiges Denk- und Gefühlsbild machen. Wohl aber wissen wir bestimmt, daß wir die allgemeinen Grundeigentümlichkeiten aller Sinnesorgane aus Urvererbung mitbekommen haben, und auf dieser wissenschaftlich sichergestellten

Erkenntnisbasis können wir die große Erkenntnisfrage bewußt und unzweideutig mit dem Hinweis beantworten, daß es gar keine metaphysische Lücke gibt zwischen den Sinneswerkzeugen irgend einer Daseinsform und ihren als Bewußtsein oder Denken empfundenen Sinneswahrnehmungen. Hier sind wir durchaus nicht auf einen bloßen Analogieschluß angewiesen, wenn wir auch die besondere Funktion eines von uns nicht besessenen Sinnesorgans nicht mitempfinden können. Wenn Haeckel daher noch weiter in die psychologische Metaphysik hinschwenkt, lehnen wir dankend ab, ihm nach dieser Richtung zu folgen.

»Stets müssen wir bei solchen Betrachtungen der fundamentalen Tatsache eingedenk bleiben, daß es nicht die Eigenschaften der Naturkörper selbst sind, die wir sinnlich wahrnehmen, sondern nur die jeweiligen Zustände unserer Sinnesorgane, welche durch Druck, Wärme, Schallwellen, Lichtwellen usw. in bestimmter Weise erregt werden.« (S. 158/159.) Hier ist der natürliche Zusammenhang zwischen innerer und äußerer Wellenbewegung endgültig zerrissen. Hier ist keine Rede mehr davon, daß die äußere Wellenbewegung auf die innere übertragen wird, daß die Eigenschaften der Naturkörper alle ohne Ausnahme weltelementar verbunden sind, daß die sinnlich wahrgenommenen Zustände unserer Sinneswerkzeuge auf ganz natürlichem, mechanisch-dialektischem Wege durch die Eigenschaften der Naturkörper bewirkt werden, daß Druck, Schall, Wärme usw. weltelementare Zusammenhänge sind, welche im Universalzusammenhang als direkte Brücken zwischen den Eigenschaften der Naturkörper und den Eigenschaften unserer Sinneswerkzeuge, die ja auch Naturkörper sind, fungieren. Vielmehr kann hier die durch stammesgeschichtliche Entwicklung der organischen Arbeitsteilung erworbene Sonderanpassung der verschiedenen Sinnesorgane zur Eselsbrücke werden, durch welche die sinnliche Brücke zwischen Außenwelt und Innenwelt, zwischen Empfindung und Denken, zerstört und ein Mysterium aus dem menschlichen Denkprozeß gemacht wird. Wenn das auch nicht in Haeckels Absicht liegt, so hat er doch mit dieser und ähnlichen Aussagen den Weg für die von ihm bekämpfte Metaphysik wieder geebnet und das Material geliefert, durch welches die entwicklungsgeschichtliche Verbindung zwischen Empfinden und Denken wieder in einen reinen Analogieschluß verdreht werden kann. Hier wird dem menschlichen Kopf sein »Raumsinnbläschen« wieder weggenommen und dann ist es kein Wunder, wenn er sofort sein

wissenschaftliches Gleichgewicht verliert und im Wellenmeer der Lebensteilchen mit dem Kopf nach unten und den Beinen nach oben als metaphysischer Kork auf- und niedertaucht.

Gegenüber dieser Verlegung der Urquellen der menschlichen Erkenntnis in die Sinneswerkzeuge anstatt in den absoluten Universalzusammenhang, hilft alle haarkleine Erläuterung der Formenentwicklung der verschiedenen Sinneswerkzeuge nichts mehr. Das Unglück ist geschehen und keine noch so mikroskopisch eingehende Schilderung relativer Sonderformen kann über diese metaphysische Ausschaltung des natürlichen Absoluten mehr hinweghelfen.

Diese Art von Monismus wird in der Tat zum Band zwischen theologischer Religion und bürgerlicher Wissenschaft, und trotz aller Bekämpfung des kirchlichen Dogmenglaubens zieht dieser Glauben seine metaphysische Nahrung ruhig weiter aus der bürgerlichen Experimentalpsychologie selbst.

Trotz dieser eigenen Inkonsequenz, welche natürlich unbewußt ist, bekämpft Haeckel dann den metaphysischen Dualismus von Leuten wie Du Bois-Reymond und Ostwald.

Nachdem er selbst gegen Hering erst geltend gemacht hat die Anfänge des Gedächtnisses seien nicht in der unorganischen, sondern erst in der organischen Materie zu suchen, schreibt er später wieder in seinen »Lebenswundern«: »Gerade in dieser energetischen Auffassung der Substanz unterscheidet sich unser Monismus wesentlich von der materialistischen Auffassung, die einen Teil der »toten« Materie als unempfindlich betrachtet. Hier gerade liegt die wichtige Brücke der Verständigung, die den konsequenten Materialismus und Realismus mit dem konsequenten Spiritualismus und Idealismus zu verbinden geeignet ist. Aber freilich müssen wir dafür die Anerkennung der Voraussetzung verlangen, daß auch das organische Leben denselben allgemeinen Naturgesetzen unterworfen ist, wie die anorganische Natur. Hier wie dort wirkt die Außenwelt in gleicher Weise als ‚Reiz' auf die Innenwelt des Körpers ein. Wir werden uns davon überzeugen, wenn wir jetzt einen Blick auf die verschiedenen Formen der Empfindung werfen, die den verschiedenen Arten des Reizes entsprechen. Licht und Wärme, äußere und innere chemische Reize, Druck und Elektrizität, rufen bei ihrer Einwirkung auf organische und anorganische Körper analoge Empfindungen und darauf folgende Veränderungen hervor.« (S. 341—342.)

Neben dieser klaren und dialektisch korrekten Auffassung läuft aber ruhig die Stelle in den »Gemeinverständlichen Vorträgen« her, wonach wir nicht die Eigenschaften der Körper, sondern nur Zustände unserer Sinnesorgane wahrnehmen, ohne nun klar herauszusagen, daß die Zustände unserer Sinnesorgane den Eigenschaften der Körper insofern entsprechen, als auch die Eigenschaften der Körper Zustände weltelementarer Verbindungen sind, in denen unser Erkenntnisvermögen als relative Bewußtseinseinheit auftritt. Trotzdem weist er dann wieder Fechners pantheistische und panpsychistische Mystik klar zurück, und sagt sehr richtig, daß Ostwalds angebliche »Überwindung des Materialismus« der reine Windmühlenkampf sei, weil »seine Energetik (der konsequente Dynamismus von Leibniz und anderen)« ebenso einseitig sei »wie das scheinbare Gegenteil, der konsequente Materialismus von Demokrit, Holbach usw.« — — »Der letztere läßt den Stoff der Kraft vorausgehen; der erstere umgekehrt betrachtet die Materie als Produkt der Kraft. Unser konsequenter Monismus vermeidet die Einseitigkeit beider Anschauungen und vermag als Hylozoismus beide Attribute der Substanz, die raumfühlende Materie und die wirkende Energie, nicht voneinander zu trennen. Wie für alle Naturprozesse, so gilt das auch für das Geistesleben.« (S. 381.)

Sehr schön, aber leider hat Haeckel diesen Standpunkt nicht konsequent vertreten. Allerdings, hält man sich bei ihm an die Haupttendenz, so kommt entschieden ein wissenschaftliches Bestreben nach einem konsequent dialektischen und monistischen Materialismus heraus, wie bei Mach auch. Zwar mögen politische und theologische Reaktionäre aus seinen Inkonsequenzen Material für ihre Zwecke schöpfen, aber seine Konsequenzen, sein bewußtes Hauptbestreben, ist doch sein bester Teil, und dieser stellt ihn unverkennbar auf unsere Seite im Kampfe für gesellschaftliche und geistige Befreiung von der Klassenherrschaft. In dieser Beziehung ist Haeckel weit mehr unser Genosse, als er selbst geahnt hat und bis auf den heutigen Tag ahnen mag. Ich kann nicht umhin, offen anzuerkennen, daß ich ihm in der Naturwissenschaft mehr verdanke als selbst Darwin, und daß neben Wilhelm Bölsche und Jacques Löb kein moderner Naturforscher so entscheidend für meine geistige Entwicklung gewesen ist als Haeckel.

Hält man sich bei Haeckel wie bei Mach an die Haupttendenz, dann ist es klar, daß keine metaphysische Kluft zwischen Empfinden und Denken auf Grund ihres wissenschaftlichen Materials übrig

bleibt. Im Darwinismus und seiner Selektionstheorie ist geradezu die direkte Beziehung zwischen Umwelt und Denken einbegriffen; z. B. der Gedanke der Schutzfärbung und die bewußte Anpassung der Lebewesen an dieselbe im Kampfe um die Existenz spielt eine große Rolle dabei. Da wird an keine Kluft zwischen Umwelt, Empfindung, Bewußtsein und Färbung gedacht, außer bei den engbrüstigen Dogmatikern, welche den Darwinismus in eine undarwinistische Zwangsjacke stecken. Bei den Lamarckianern und Neulamarckianern spielt die »Seele« ebenfalls eine große Rolle in der stammesgeschichtlichen Entwicklung. Francé z. B. nimmt eine bewußte Anpassung der Pflanzen an ihre Lebensbedingungen an. Was dabei an metaphysischen Anklängen herauskommt, ist vielleicht auch mehr unbewußte Inkonsequenz als bewußte Absicht. Hier ist indessen die Möglichkeit einer bewußten Absicht nach meinem Befunde nicht so bestimmt ausgeschlossen wie bei Mach und Haeckel. Darüber mögen uns die Neulamarckianer selbst klaren Wein einschenken.

Schalten wir bei allen modernen Richtungen der Transformisten die logischen Inkonsequenzen aus, und schalten wir die Frage, ob dieselben überall unbewußt, oder teilweise bewußt und von ökonomischen und politischen Augenblicksinteressen diktiert sind, aus der Betrachtung aus, so ergibt sich, daß der Unterschied zwischen dem Massendenken des Monerenkörpers und dem innerlichen Nachdenken des Menschenkörpers über sein eigenes Bewußtsein kein wesentlicher, sondern ein relativer ist, der sich entwickelt auf dem Wege der stammesgeschichtlichen und individuellen Arbeitsteilung der Formen und Funktionen bestimmter Organismen. Auch beim Menschen ist jede Körperzelle noch bewußt, aber die verschiedenen Zellgruppen haben sich in die verschiedenen Bewußtseinsfunktionen geteilt, das einheitliche und zusammenfassende Denken ist dem Gehirn, und in diesem wieder einem besonderen Teil, übertragen worden, und dadurch entsteht der Eindruck, als bestände keine direkte Beziehung zwischen Empfindung und Denken mehr. Aber das ist nur Schein. Was wir als höchste Form des Denkens ansehen, das Denken über uns selbst, ist auch eine physiologische Empfindung. Das Denken über uns selbst ist die bewußte Empfindung einer Zentralstelle des Gehirns, welche die vererbten und neuerworbenen Wellenbewegungen untereinander vergleicht und ihren Beziehungen zu sich selbst nachforscht. Dabei treten gewisse Gehirnkomplexe und ihre Verbindungen mit anderen Teilen

des Körpers als Umwelt auf. Nur weil vergessen wird, daß diese übrigen Teile des Sinnesapparats ihrerseits wieder in direkter Berührung mit der äußeren Umwelt sind, kommt die Einbildung zustande, daß das Gehirn, oder die Seele, für sich allein denkt und ein »Ding an sich« ist, zwischen dessen Denken und Empfinden eine mysteriöse Brücke besteht.

Da die vererbte Gedächtnisgrundlage der Stammesentwicklung mit zum Bewußtsein gehört, und die Neuanpassung notwendigerweise auf dieser Grundlage stattfinden muß, so sind in den höheren Organismen, welche sich ein Sonderorgan für das bewußte Denken angeschafft haben, verschiedene Teile des näherliegenden Stammesgedächtnisses mehr oder weniger in die Neuanpassung verflochten. Nur wo sich die primitiven Gedächtnisformen zu automatischen Bewegungen entwickelt haben, macht sich das Zentralorgan unter normalen Umständen keine bewußte Sorge um dieselben. So gehen Herzschlag und Atmen unter normalen Verhältnissen ohne bewußte Kontrolle durch das Gehirn vor, obschon sie fortwährend an dasselbe angeschlossen sind. Ebenso gehen gewisse vererbte Gehirnbewegungen fortwährend automatisch und ohne bewußte Kontrolle durch das aktive Bewußtsein vor sich, obgleich sie direkt bei der bewußten Denkarbeit mitlaufen und passiv an derselben teilnehmen als Nebentendenzen der Entwicklung. Von dieser Art sind die logischen Entgleisungen der engeren Marxisten, wie ich sie als Folge des logischen Entwicklungsgesetzes nachgewiesen habe. Passive Teilnahme an einer Bewegung bedeutet natürlich auch aktive Arbeit, aber nicht Durchschreiten des augenblicklichen Brennkreises des ausschlaggebenden Hauptdenkens. Im Bewußtsein ist alles, was empfunden wird. Aber nur die augenblicklichen Hauptsachen sind im »bewußten« Bewußtsein, treten als richtunggebendes Denken auf. Bald tritt ein Teil des Stammesgedächtnisses neben das aktive individuelle Hauptdenken in den geistigen Brennpunkt, bald dringt aus den physiologischen Veränderungen des Körpers, welche durch Nahrungsaufnahme, Blutverteilung usw , oder durch Einwirkung auf die äußeren Sinnesorgane hervorgerufen werden, neues Gedankenmaterial als geistige Empfindung in diesen Brennkreis, hält sich eine Weile dort, und wird von neuzudrängenden älteren oder neueren Gedankenkomplexen verdrängt. So treten fortwährend geistige Veränderungen auf Grund physiologischer Veränderungen, und physiologische Veränderungen als Reaktion auf geistige ein. D. h., die Form ändert die Funktion und umgekehrt. Wir sind nicht nur

traurig, weil wir weinen, wie James meint, sondern weinen auch, weil uns aus dem Gedächtnis traurige Gedanken ins aktive Bewußtsein treten, aktiv hier immer verstanden als relative Intensität im Vergleich zu weniger intensiven, oder relativ passiven. Denn tätig ist ja das ganze Bewußtsein, wie der ganze Körper und das ganze Weltall, fortwährend. Es kann sich da immer nur um vergleichende Bewegung und Ruhe handeln. Absolut ruhig ist nichts in der Welt. Unterbewußtsein heißt bei mir demnach »weniger als normal intensives Bewußtsein«, Überbewußtsein »mehr als normal intensives«. Da der menschliche Kopf während eines Tages über die verschiedensten Dinge nachzudenken hat, und da sich das wissenschaftliche Denken in der Regel, namentlich bei Proletariern, als Nebentendenz neben der mit dem Kampf um die Existenz beschäftigten Haupttendenz des Bewußtseins durchsetzen muß, da ferner alle großen Haupt- und Nebentendenzen des Bewußtseins fortwährend von älteren verblassenden und neueren stärker werdenden Haupt- und Nebentendenzen durchkreuzt werden, so ergibt sich bei der großen Mehrzahl der Menschen ein abgerissenes, sprungweises Denken auf verschiedenen Denklinien, und es wird ihnen schwer, irgend eine besondere Denkrichtung konsequent und beharrlich zu verfolgen.

Ist die physiologische Natur der psychischen Bewegungen einmal klar erkannt, dann kann nur ein nicht ganz geklärter Kopf in die Metaphysik zurückfallen, denn der tiefer Denkende steht vor der Tatsache, daß nicht nur physiologische Veränderungen im Körper verschiedene Stimmungen hervorrufen, sondern daß auch die Stimmungen anderer auf uns übertragen werden können, sogar ohne Analogieschluß, und daß Erinnerungen an vergangenes Leiden, Unrecht usw., tatsächlich ihrerseits physiologische Änderungen im Körper hervorrufen können. Zorn, Freude, Liebe, Enttäuschung, Haß, Traurigkeit werden nicht nur durch physiologische Veränderungen bewirkt, sondern die geistige Vorstellung solcher Dinge bewirkt ihrerseits die entsprechenden physiologischen Veränderungen.

Ist schon hier die direkte Verbindung zwischen Denken und Empfinden mit der Hand zu greifen, so zeigt sie sich erst recht in der Wirkung gewisser Chemikalien auf den Geist.

Die herrschenden Klassen, deren geistige Lehrer fortwährend den Abgrund zwischen Denken und Empfinden betonen, werden sofort zu bewußten Materialisten, wo es sich um die Beeinflussung des Denkens der unterdrückten Klassen mit Hilfe der Empfindungen

handelt. Schmetternde Musik, bunte Uniformen, Hurrahgeschrei, Überwachung durch Vorgesetzte, und einige Züge Schnaps machen eine Herde Menschen so patriotisch, daß sie sich unbekümmert auf eine feuernde Batterie losbewegen. Eintönig dröhnende Orgeln, unverständlicher Singsang, einschläferndes Halbdunkel und Weihrauchdüfte, wunderliche Heiligenbilder, schlau berechnete Lichteffekte stumpfen das menschliche Denken so ab, daß die Masse der Anbetenden verzückt nach der gewölbten Decke schaut und nicht merkt, wie sie von den Kirchen- und Weltfürsten bis aufs Blut ausgeraubt wird. Dadurch sieht man, wie leicht das Denken durch physiologische Empfindungen auf mechanischem, chemisch-physikalischem Wege beeinflußt werden kann, wie leicht die »Seele« den physiologischen Notwendigkeiten des Körpers folgt. Man braucht nur die Formel ein wenig zu ändern, und es kommt ein ganz anderer »Seelenzustand« heraus.

Wenn die Japanesen sich durch zeremonielles Teetrinken in einen weltvergessenen und »seelenreinen« Zustand versetzen wollen, treffen sie erst wohlberechnete Vorbereitungen, um durch gewisse körperliche Empfindungen ihr Denken feierlich zu stimmen. Die Vorbereitungen für diese Cha-no-yu genannte Feierlichkeit verlangen: einen kleinen, sauberen und abgelegenen Raum mit Matten und Holzwerk der besten Qualität; ein Bild oder einen autographierten Vers; eine Blume; ein reines, frisches Feuer; einen Teekessel, Teetopf und Tassen; einen Bambuslöffel und Bambusstengel. Mit diesem wird der Zeremonientee, ein feines Pulver, im Wasser umgerührt, und zu einem blaßgrünen Schaum geschlagen. Endlich gehören dazu mehrere gewählte Freunde, welche ihre Gedanken auf moralische und ästhetische Themata konzentrieren können.

Das ist alles aufs feinste berechnet, um Empfinden als Denken in eine bestimmte Richtung zu drängen, und nachdem so alles vorher darauf abgesehen war, die Seele feierlich zu stimmen, sitzt die Gesellschaft da und grübelt, wo die Feierlichkeit der Seele wohl herkommen mag und wie die Seele im Körper denkt.

Man vergleiche damit den Rat unserer Mystiker, man solle »in der Stille sitzen«, um mit »Geistern« in Berührung zu kommen, oder die drolligen Vorschriften der christlichen Gesundbeter, welche trotz des angeblichen Abgrundes zwischen Seele und Körper doch den Körper durch »geistiges Zusammendenken« heilen wollen, so wird sofort ersichtlich, wie eine scheinbar bewußte Handlung überall

von dem unbewußten Gegenteil der angeblichen Voraussetzungen begleitet ist. Alle diese Mystiker gehen trotz aller Mystik genau so natürlich vor, wie der Kuli, der sich auf dem Opiumwege in den Himmel schwingt, oder der Quartalssäufer, der die Schlechtigkeit der Welt in der Schnapsseligkeit vergißt. Wenn jemand eine Kritik nach dem Frühstück schreibt, fällt sie anders aus, als wenn derselbe sie nach einer verlängerten Sitzung in der Kneipe verfaßt. Andere Gedanken treten ihm unter diesen Umständen ins Bewußtsein. Was er erkennt, erscheint ihm wie im weiten, und was er ahnt, wird ihm zu Wirklichkeiten.

Je mehr sich der physiologische Seelenapparat unter abnormen Verhältnissen bewegt, um so deutlicher wird die Übereinstimmung des Bewußtseins mit den sinnlichen Empfindungen. Erhält der Kopf z. B. eine heftige Erschütterung, welche zur Bewußtlosigkeit führt, so werden nach dem Erwachen aus der Ohnmacht alle vor der Erschütterung empfangenen Sinneseindrücke, welche nicht bereits durch lange Wiederholung im Gedächtnis festsaßen, aus dem Denkkreise verschwunden sein und können selbst durch Fragen anderer nicht wieder zurückgerufen werden.

Erst eine konsequent dialektische Erkenntniswissenschaft kann allen absoluten Urquellen und allen relativen bewußten und unbewußten Zusammenhängen des menschlichen Denkens nachgehen. Damit wird dann nicht nur die übernatürliche Metaphysik aus allen Schlupfwinkeln vertrieben, sondern auch die unbewußten logischen Schwankungen der Bewußtseinsbewegungen um eine bewußte Haupttendenz herum werden als notwendige Pendelschläge in den relativ unbewußten Umkreis des geistigen Brennpunktes hinein erkannt. Und dann kann man seine Gegner auch gerechter beurteilen. Es handelt sich bei Untersuchungen relativer Geisteskomplexe stets darum, festzustellen, was im bewußten Brennpunkt des Ich, oder in der »Prinzipialkoordination«, wie es Avenarius nennt, am kräftigsten hervortritt. Die weniger kräftigen Bewußtseinskomplexe müssen gegen diesen Hauptpunkt des Bewußtseins als relativ unbewußte Teile mehr oder weniger zurücktreten.

Es ist viel leichter in der gedankenlosen Plechanowschen Weise über Andersdenkende herzufallen als sich in ihr Geistesleben dialektisch zu versenken und die ihnen fehlenden oder relativ unbewußten Zusammenhänge in den Brennkreis ihres Bewußtseins zu rücken, so daß sie selbst die dialektische Korrektur ausführen können als bewußte historische Notwendigkeit. Plechanows Un-

bewußtsein grenzt zeitweilig an Bewußtlosigkeit, d. h. an eine physiologische Lähmung der denkenden Zentralstation.

Es ist leicht genug zu erklären, wie z. B. die Prinzipialkoordination »grün« in dem Weltelement Plechanow zustande kommt. Wie aber die Koordination »Marxismus« entsteht, das ist schon schwieriger darzustellen, weil es sich hier um Vorgänge handelt, deren dialektische Bewegungen sich fast ausschließlich zwischen verschiedenen Teilen des Gehirns selbst in der Form von Gedankenverbindungen abspielen. Dort findet der Sammel- und Ausleseprozeß zwischen Gedächtnis und Neuanpassung statt als eine dialektische Bewegung klarer und unklarer, richtiger und falscher Gedanken. Selbst das betreffende Individuum hat die größte Mühe, da einen sicheren und konsequenten Faden festzuhalten und jahrelang zu verfolgen. Die verschiedenen Ichs, welche durch ihre Zusammensetzung dem Weltelement Plechanow schließlich den Stempel »Engmarxist« aufdrücken und bei ihm eine hochgradige Erregung hervorrufen, sobald die Weltelemente »Dietzgen« oder »Untermann« in eine Koordination mit ihm treten, bestehen selbst wieder aus Elementen, deren feinste Verzweigungen sich nicht mit Sicherheit feststellen lassen. Dadurch erhalten diese Elemente des psychischen Ichs Plechanow eine Unbestimmtheit, welche der Prinzipialkoordination »grün« nicht anhaftet. Aus dieser Unbestimmtheit entstehen Bewegungen, die sich schon im Bewußtsein und erst recht in ihren unbewußten Pendelschlägen, in weitere Unbestimmtheiten verlieren. Sucht nun das psychische Ich Plechanow seine ihm bewußten Gedanken auszudrücken, so wird sich dieser Ausdruck umso klarer gestalten, je weniger ihm die unbewußten und unbestimmten Elemente seiner Gedankenkomplexe in die Quere kommen. Umgekehrt wird sein Gedankenausdruck unklarer und unlogischer.

Kommt nun mit diesem Netzwerk bewußter und unbewußter (immer relativ als verschiedene Grade von Bewußtsein verstandenen) Weltelemente, oder »Plastidulschwingungen«, ein anderes psychisches Ich in Berührung, welches zum Teil dieselben, zum Teil andere Weltelemente in seinem Bewußtsein hat, so entsteht bei Plechanow folgender Vorgang: Die als »Engmarxismus« zusammenarbeitenden Elemente entrüsten sich darüber, daß in dem Elementenkomplex des anderen Denkers sich Verbindungen befinden, welche bei ihm nicht vorhanden sind. Die Frage, warum bei dem anderen diese Elemente vorhanden sind, die er selbst nicht hat, wird von Plechanow einfach und glatt durch das Wort »Unwissenheit« beantwortet.

Daß ihm selbst gewisse Denkkomplexe fehlen, und daß die Unwissenheit auf seiner Seite ist, kommt ihm gar nicht in den Sinn.

Warum sind die beiden Geisteskomplexe so verschieden entwickelt? Warum haben sie verschiedene Dinge im Allgemeinbewußtsein und im Brennpunkte des Bewußtseins? Das ist die Frage, welche Plechanows bewußte Elemente eigentlich beantworten müßten, anstatt sich zu entrüsten. Warum entrüsten sie sich lieber? Das ist eine Frage, welche nicht Plechanow, wohl aber wir beantworten können, und welche ich glaube, im vorstehenden genügend beantwortet zu haben durch den Hinweis auf die unbewußten logischen Tendenzen des engeren Marxismus.

Vom bewußten Denken des engeren Marxismus bis zum bewußten Denken des Dietzgenismus ist derselbe Schritt nötig, welcher vom bewußten Denken des Bürgertums zum bewußten Denken des engeren Marxismus geführt hat. Wie in der Gesellschaftswissenschaft das Denken der Marxisten zur Erkenntnis der Entwicklungsgesetze der Gesellschaft fortgeschritten ist, so muß es in der Erkenntniswissenschaft zur Erfassung der Entwicklungsgesetze des Denkens fortschreiten. Hat es diese in ihren absoluten und relativen, physiologisch-psychologischen Zusammenhängen erkannt, dann wird auch das logische Entwicklungsgesetz sich bei den engeren marxistischen Denkern mit geringeren dialektischen Schwankungen durchsetzen, und dann wird der Brennkreis ihres Bewußtseins nicht nur an Schärfe, sondern auch an Ausdehnung gewinnen und weniger den unbewußten Elementen des vererbten Stammesgedächtnisses zum Opfer fallen.

Und mit diesem Fortschritt wird sich auch die engmarxistische Eigenart verlieren, ohne weiteres über die bewußten und unbewußten Komplexe anderer Ichs herzufallen, als könnten sie aus freiem Willen andere Weltelemente haben als diejenigen, welche bei ihnen auftreten. Dann wird der bewußte wissenschaftliche Altruismus der dialektischen Logik über den eingebildeten Individualismus der engmarxistischen Eristik siegen.

III. Kapitel:

Das Willensproblem im historischen Materialismus.

Die absolute Ursprungsquelle des Willens, wie aller Bewegungen im Universum, ist der Universalzusammenhang. Der absolute Anfang der Willensbewegungen, wie der absolute Anfang der ganzen Universalbewegung, kann nicht in das Gebiet der menschlichen Wissenschaft fallen. Soweit also hier die Grenze der menschlichen Erkenntnis in Frage kommt, beantworten wir sie genau so, wie wir die Frage nach Anfang und Ende überhaupt beantworten, ohne deshalb in irgendwelche übernatürliche Metaphysik jenseits des Absoluten oder eine Wunderkraft innerhalb desselben Ausflüge zu machen.

Die relativen Grenzen der verschiedenen Willensbewegungen liegen auf den Übergangszonen zwischen den mannigfachen Weltelementen. Da nach unserer Auffassung die Bewegungen der verschiedenen Empfindungsmassen, seien sie unorganisiertes Eiweiß oder organisierte Spezialorgane, immer unmittelbar das Bewußtsein selbst sind, da ferner alle unorganisierten Eiweiße, wie alle Spezialorgane, selbst schon Resultate stammesgeschichtlicher Auslese und Anpassung sind, so folgt, daß die Anpassungsbewegungen der die Empfindung vermittelnden Substanzen nach unserer Auffassung stets als bewußtes Wollen empfunden werden von dem sich anpassenden Wesen, welches diese Bewegungen ausführt.

Wir kennen demnach überhaupt keinen absolut freien Willen. Sämtliche Willensbewegungen, welche das betreffende Wesen bewußt empfindet, sind innerhalb des Absoluten durch die mannigfachsten Elementarzusammenhänge unbewußt vorbestimmt, und was sich uns als Willensfreiheit darstellt, kann nichts anderes sein als verschiedene Grade der Ausdehnung des aktiven Bewußtseins mit verschiedener Intensität über ein bestimmtes relatives Lebensgebiet, und eine Beherrschung dieses Gebietes durch dieses Bewußtsein auf Grund einer aus historischen Notwendigkeiten erwachsenen Entwicklung. Da aber kein Erkenntnisorgan irgend eines Teiles

des Absoluten je den Universalzusammenhang absolut erobern und in alle Ewigkeit absolut beherrschen kann, da vielmehr selbst das höchste uns bekannte Erkenntnisorgan, das menschliche, nur einen verhältnismäßig winzigen Teil des für seine Erhaltung und Entwicklung wesentlichen relativen Lebensgebietes beherrschen kann und beherrschen wird, so müssen sich die großen Hauptquellen der stammesgeschichtlichen und individuellen Triebkräfte der Willensbewegungen bei allen Menschen (Individuen und Massen) größtenteils als unbewußte, nur teilweise oder gar nicht in den Brennkreis des aktiven Anpassungsbewußtseins tretende Mächte durchsetzen. Das bewußt empfundene Wollen ist also stets durch viele unbewußte und unbeherrschte Willenselemente vorbereitet und angetrieben.

Ob die Antriebe des unbewußten Stammeswillens direkt durch Vermittlung des äußeren Natur- oder Gesellschaftskreises auf das bewußte Anpassungswollen wirken, oder ob der Antrieb ohne direkten Anlaß durch unbewußte Berührung stammesgeschichtlicher Gedächtniselemente mit den augenblicklichen individuellen Anpassungsbewegungen als Erinnerung, Einfall, instinktiver Hang usw., auftreten, spielt für die hier maßgebenden Hauptgesichtspunkte keine Rolle.

Der Hauptnachdruck liegt bei mir unter allen Umständen auf der Tatsache, daß Veränderungen in den unbewußten weltelementaren Zusammenhängen, also zunächst im Gedächtnis, dann in den weiterliegenden Kreuzbeziehungen, stets Veränderungen im bewußten Anpassungswillen hervorrufen. Der Ausdehnungskreis und die Intensität des bewußten Widerstandes oder Nachgebens im Anpassungswillen, die sogenannte Freiheit der Entscheidung, hängt ab von stammesgeschichtlichen und gesellschaftlich historischen Notwendigkeiten. Die relative individuelle Willensfreiheit entsteht selbst als eine universal-historische Notwendigkeit, deren bewußte und unbewußte Ausdehnung und Intensität stets an physiologische und gesellschaftliche Vorbedingungen gebunden ist, welche außerhalb des Brennkreises des individuellen Anpassungsverstandes liegen. Auch wenn die großen Haupttendenzen bewußt werden, kann die individuelle Praxis nie den ganzen Wirkungskreis derselben beherrschen.

Die biogenetische Hauptentwicklungstendenz des Menschen bestimmt die Hauptrichtung seiner physiologischen Bewußtseinsformen und das Grundmaterial für seinen ganzen Bewußtseinsinhalt.

Die gesellschaftlichen Stammestendenzen bestimmen die Wortformen der Eindrucksbilder und die logischen Nebenrichtungen der bewußten Anpassung an bestimmte gesellschaftliche Notwendigkeiten. Der Inhalt des ganzen Bewußtseins ist an bestimmte physiologische Formen gebunden, und die Funktionsbewegung dieser Formen aus dem Stammesbewußtsein in das Anpassungsbewußtsein hinein wird durch gesellschaftliche Einflüsse in bestimmte Schwankungen um die große logische Haupttendenz herum gedrängt. Diese Nebentendenzen setzen sich je nach den historischen Verhältnissen für längere oder kürzere Zeit mit mehr oder weniger Intensität gegen die Haupttendenz durch. Im letzten Grunde kann sich der Inhalt des Anpassungsbewußtseins und seine logische Hauptrichtung nicht ändern, ohne daß sich ein Teil der organischen Bewußtseinsform und ihrer Funktionsbewegung ändert. Jede Willensbewegung, sei sie bewußt oder unbewußt, ist stets von chemisch-physikalischen Veränderungen der Empfindungsleiter und des intellektuellen Sammelorgans begleitet. Je weiter die verschiedenen Denkkomplexe organisch auseinanderliegen, umsomehr Arbeit muß das Sammelorgan verrichten, um die logischen Bewegungen auszuführen, und um so größer ist die Möglichkeit logischer Unterbrechungen und Irrungen. Wieweit bei der Gedankenarbeit die organische Form und die Funktion des Denkorgans geändert wird, hängt ab von dem Grade der relativen Veränderungen in den kleinsten Lebensteilchen (Ionen, Elektronen, Plastidulen). Die angebliche Tatsache, daß keine wesentlichen organischen Unterschiede in den Gehirnen verschiedener Menschen derselben Rasse, aber verschiedenen intellektuellen Entwicklungsgrades, wissenschaftlich zu entdecken sind, wie manche Physiologen behaupten, erklärt sich aus der unendlichen Kleinheit der Lebensteilchen, in denen die kritischen Veränderungen stattfinden. Ohne entsprechende physiologische Veränderungen läßt sich auf alle Fälle keine Veränderung des Bewußtseinsinhaltes nachweisen, wie sich aus der von allen Physiologen nachgewiesenen Wechselwirkung zwischen organischen und Denkbewegungen notwendig ergibt. Unter allen Umständen können wir uns nicht mit der Auffassung von Psychologen wie James einverstanden erklären, welche behaupten, daß wir zwar wissenschaftlich keinen freien Willen nachweisen können, daß aber die Wissenschaft eben nicht in letzter Instanz in dieser Frage maßgebend ist, sondern daß dieses Problem in einer »höheren Ordnung« entschieden wird, auf welche die Wissenschaft keinen Anspruch

machen kann. (William James, Principles of Psychology, II, S. 576.) Für diese Verbeugung vor einer sogenannten höheren moralischen Ordnung fehlt uns das moralische und wissenschaftliche Verständnis. Wer, wie James, offen anerkennt, daß nach seiner Ansicht das Willensproblem nicht auf »strikter psychologischer Grundlage« gelöst werden kann, wer bekennt, daß die Wissenschaft die Frage des freien Willens einfach ganz außer Betracht lassen kann, wer trotz dieser den metaphysischen Dogmatikern sicher sehr angenehmen Bekenntnisse dicke Bücher schreibt, um die Unwissenschaftlichkeit der Theorie des freien Willens psychologisch zu beweisen, der leidet offenbar an Unlogik.

Allerdings stimmen wir James zu, daß die bloße Psychologie als Spezialwissenschaft, ohne wissenschaftliche Erkentnistheorie auf universal-dialektischer Grundlage, dieses Problem nicht erschöpfend lösen kann. Nur eine bis zum Absoluten durchgedachte Erkenntniswissenschaft kann dieses Problem wissenschaftlich erschöpfen. Dann aber erschöpft sie es so klar, daß kein Stäubchen denkmöglicher metaphysischer Substanz übrig bleibt, aus welcher eine »höhere Ordung« erschaffen werden könnte, in welche keine menschliche Wissenschaft soll hineindringen können. Wer versteht, daß Denken heißt, die Bewegungen des Alls als Bewußtsein und Willen empfinden, wer versteht, daß das Wesen des Alls das Wesen unseres Denkorgans ist, der kann nicht mehr von irgend einer metaphysischen »höheren Ordnung« auf die Knie fallen, um die in den niederen Regionen des menschlichen Denkens hausenden Metaphysiker in ihrer Beschränktheit zu bestärken. Wer mit dem ganzen Aufwand des bürgerlichen wissenschaftlichen Apparats den relativen Zusammenhängen des menschlichen Willens nachgeht, um darzutun, daß dort nirgendwo eine ungesetzmäßige Bewegung auftritt, dann aber mit seiner eigenen Willensbewegung vor dem absoluten Universalzusammenhang Halt macht und die Achseln zuckt, dessen Willensunfreiheit ist von ihm selbst schlagend bewiesen, und dessen Wissenschaft führt allerdings dahin, wo James nach seinem eigenen Bekenntnis anlangt, wenn er seine Psychologie mit den Worten schließt: »Selbst in den klarsten Teilen unserer Psychologie ist unsere Einsicht unbedeutend genug. Und je aufrichtiger man den wirklichen Gang der Seelenentwicklung zu verfolgen sucht, die Schritte, durch welche wir als Rasse zu den eigenartigen geistigen Attributen gekommen sind, welche wir besitzen, um so klarer erkennt man, wie das allmählich nahende

Zwielicht in gänzlicher Nacht endigt.« (S. 689.) Dort endigt James allerdings, und dahin wollen wir ihm nicht folgen. Die Nacht, welche über seinen Horizont fällt, ist freilich dem ganzen bürgerlichen Gesichtskreis eigentümlich, und wir haben nicht die geringste Schwierigkeit, den Gang der Seelenentwicklung zu verfolgen, welche dem bürgerlichen Willen seine eigenartigen Attribute gegeben hat. Wir wissen aber auch, daß es einen weiteren Horizont gibt, als den bürgerlichen, und in diesem Horizont geht das Licht der Wissenschaft nicht unter in gänzlicher Nacht, sondern leuchtet immer strahlender und klarer bis in die unendlichsten Unendlichkeiten des Universums hinaus. Im Lichte dieser Wissenschaft können wir das Problem der Willensfreiheit absolut und relativ positiv beantworten und es ohne jedweden metaphysischen Rest in der natürlichen Ordnung der Dinge gesetzmäßig auflösen.

Im Lichte dieser Wissenschaft suchen wir auch nicht halbherzig aus dem Vererbungsproblem weiteres angeblich wissenschaftliches Material für eine moralische Willensfreiheit herauszuklauben, wie James, oder aus der einen Hälfte unseres Gehirns, welche angeblich nie mit der anderen mitdenkt, eine metaphysische Einheit zu machen, wie es eine andere Größe unter den amerikanischen Gelehrten versucht.

Wir begreifen dann, daß diese Halbheit eine historische Notwendigkeit der bürgerlichen Denker ist, deren sie sich nicht bewußt sind, wenigstens nicht konsequent bewußt. Diese Halbheit ist nicht nur auf die bürgerliche Gesellschaft, sondern auch auf die große logische Haupttendenz zurückzuführen. Wissenschaftlich sind sie dahin gelangt, die gesetzmäßige Bestimmtheit des menschlichen Willens anzuerkennen, aber moralisch müssen sie, nach dem Vorbilde Kants, eine Willensfreiheit zulassen, welche durch keine Naturgesetze bestimmt ist. Diese Theorie einer moralischen Willensfreiheit, welche eingestandenermaßen nicht wissenschaftlich ist, ist aber die Grundlage der ganzen bürgerlichen Rechtsanschauungen, und mit ihr zerfällt auch jeder ideologisch moralische Halt des bürgerlich denkenden Individualismus. Davor fürchten sich die Herrscher, weil sie an sich selbst erfahren haben, daß diese psychologische Wissenschaft sehr leicht zur individuellen Unmoral führt, weil sie das Element der Furcht, welches in der alten metaphysischen Moral steckt, wegnimmt, ohne ein umfassendes Gesellschafts- und Weltideal an die Stelle der Knutenmoral zu setzen. Solange aber das System der herrschenden Klassen als absolut und

unendlich gilt, muß auch die Knutenmoral erhalten bleiben — — für die Massen. Die Herrscher aber laben sich an der »Wissenschaft der Psychologie«, welche ihr Gewissen von der schweren Last der individuellen Verantwortung befreit und den wohltuenden Determinismus an die Stelle des Schuldbewußtseins setzt. Natürlich fallen sie dabei in die Wirrnisse der logischen Haupttendenz.

Gewiß geben auch wir zu, daß es wissenschaftlich unmöglich ist, in jedem individuellen Falle festzustellen, ob ein Mensch dabei hätte anders handeln können, wenn er gewollt hätte. Ja, wir geben sogar zu, daß der Handelnde selbst nicht weiß, wie groß seine relative Willensfreiheit in jedem Falle ist, und wieweit er die aus dem unbewußten Stammesgedächtnis mitwirkenden Elemente in der Gewalt hat. Gesundheitszustand, Stimmung, Mahlzeiten, Nüchternheit, Getränke, die Anwesenheit und Abwesenheit bestimmter Personen und ihr Verhalten, das Wetter, die wirtschaftliche Lage, öffentliche Ereignisse usw., senken das Zünglein der Willenswage im entscheidenden Momente und verschieben den Durchschnitt der relativen individuellen Willensfreiheit, so daß oft das gerade Gegenteil von dem gewollt wird und zur Ausführung kommt, was noch ganz kurz zuvor beabsichtigt war. Der Wille führender historischer Persönlichkeiten kann sich bei öffentlichen Fragen nie weit über den Durchschnittswillen der von ihnen vertretenen Klassen hinaus von den historischen Notwendigkeiten ihrer Zeit befreien, obschon die Erkenntnis der betreffenden Individuen ausnahmsweise diesen Horizont überschreiten mag. Kein Mensch kann in jedem bestimmten Falle mit Sicherheit nachweisen, daß diese oder jene Person im Widerstreit der Kräfte noch einen letzten energischen Entschluß in die Wagschale hätte werfen können.

Aber darauf kommt es weder in der Psychologie, noch in der Gesellschaftswissenschaft an, noch hier bei der weltdialektischen Erkenntniswissenschaft. Worauf es vielmehr ankommt, ist die Erkenntnis und scharfe Betonung der Tatsache, daß der Durchschnitt der relativen Willensfreiheit der großen Mehrzahl eine erfahrungsmäßig feststellbare Größe ist, daß sich dieser durchschnittliche Grad der individuellen und Massenwillen wissenschaftlich gesetzmäßig in seinen absoluten und relativen Zusammenhängen nachweisen läßt, und daß die individuelle relative Willensfreiheit um die gesellschaftliche Willensfreiheit herumschwankt.

Ob in jedem individuellen Falle in der Summe der positiven

und negativen Elemente der jeweiligen Willensentscheidung die Möglichkeit bestand, anders zu wollen, mag dann gesetzmäßig nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung untersucht werden. Auf jeden Fall ist eine solche Möglichkeit, so wichtig sie auch in besonderen Fällen sein mag, unbedeutend gegenüber der großen Entscheidungsfrage, welche die Urquellen allen Wollens in den unbewußten Zusammenhang zurückverlegt und demnach zunächst dort, und nicht im bewußten Wollen, die Hauptursachen der als unmoralisch geltenden Willensakte entfernen muß.

Aber gerade das will die bürgerliche Psychologie nicht tun, und noch weniger die bürgerlichen Moralprediger und bürgerlichen Juristen. Denn ein solcher Schritt würde unvermeidlich vor allen Dingen das bürgerliche Gesellschaftssystem als eine der Hauptursachen unmoralischer Willensbewegungen aufdecken. Diese Erkenntnis ist instinktiv vorhanden, und ihre bewußte Anerkennung und konsequente Durchführung wird verhindert durch die wirtschaftlichen Interessen der herrschenden Klassen, welche ja auch eine Anerkennung der Resultate der Gesellschaftswissenschaft verhindern. Die Inkonsequenz in ihrer logischen Haupttendenz bestärkt sie darin. An dieser Grenze hört der Kapitalist auf, bewußt zu denken, und muß aufhören, wenn er ein Kapitalist bleiben will, was bei dem Kapitalisten als Klasse selbstverständlich ist. Er ist sich selbst seine eigene Willensgrenze und diese Grenze ist durch die historischen Notwendigkeiten seiner Klasse gezogen. Daher muß auch die psychologische Wissenschaft seiner Professoren in der völligen Nacht enden, wo das Willensproblem ein Mysterium wird. Sonst müßte ja die Frage beantwortet werden, wie es möglich ist, daß die klassenbewußten Arbeiter den Kapitalismus nicht wollen, und daß die Kapitalisten den Sozialismus nicht wollen, wenn es keine gesetzmäßige Bestimmung des Willens gibt, an der alle Moralforderungen einer »höheren Ordnung« zerschellen. Lieber zerschellt die bürgerliche Wissenschaft an der großen logischen Hauptendenz und dankt vor den Moralforderungen einer mysteriösen »höheren Ordnung« ab, die allerdings dort existiert, wo keine Wissenschaft hinreicht, nämlich im metaphysischen Himmel.

Daran kann die Arbeiterklasse ruhig ihr Vergnügen haben. Sie kann und wird mit ihrem Willen und ihrer Wissenschaft es fertig bringen, die Moralanforderungen einer höheren Ordnung zu verwirklichen, ohne dabei ihr Wissen irgendwelchem Wunderglauben zu unterwerfen, indem sie erstens ein höheres Gesellschaftssystem

schafft, in welchem die Grundursachen der gesellschaftlich-unmoralischen Willensbewegungen entfernt sind, und zweitens den neuen Menschengenerationen eine von rückwärts ziehenden Tendenzen freiere physiologische Bewußtseinsform und Funktion mit ins Leben gibt. In wie mannigfacher Weise die Physiologie der Menschenseele durch wissenschaftliche Vorbestimmung vor der Geburt und rationelle Ernährung und Erziehung nach derselben gegen rückwärtige stammesgeschichtliche und keimesgeschichtliche Tendenzen gestärkt werden kann, dafür haben uns die bürgerlichen Wissenschafter selbst reiches Material geliefert.

Der metaphysische Parallelismus Wundts zwischen psychischen und physiologischen Bewegungen, zwischen denen angeblich nie eine Brücke zu finden sein soll, ist auf dieselbe Entwicklungstendenz des die reaktionären Stammestendenzen betonenden bürgerlichen Bewußtseins zurückzuführen. Er ist ein Ausdruck zweier unvermittelt nebeneinander oder hintereinander herlaufender Gedächtnis- und Anpassungsbewegungen, welche noch nicht durch eine dialektische Logik zur wissenschaftlichen Verbindung gekommen sind. Ihre relative Trennung im Kopfe übersetzt sich für den betreffenden Denker in einen absoluten Parallelismus zwischen Körper und Seele.

Um von dieser Bewußtseinsform zur wirklich dialektisch monistischen zu kommen, muß das menschliche Denkorgan dieselben logischen Operationen vielfach wiederholen, bis die neue Denkbewegung durch Einprägung in die Form und Funktion der aktiven Denkteilchen zur Gewohnheit, zum automatischen Plasmawollen geworden ist, was sich dann als plasmatische Tendenz im Laufe der Generationen durch Vervollkommnung und Anhäufung vererben läßt.

Die menschliche Sprache spielt bei diesen Vorgängen ursprünglich die Rolle des Schallhorns beim Phonographen. Wir denken primär in Bildern, nicht in Worten. Das Denken in Worten ist erst ein durch Arbeitsteilung entwickeltes Mittel zur Mitteilung unserer Bildergedanken an andere. Je mehr der Mensch vom primären Bilderdenken in ein Wortdenken verfällt, um so mehr läuft er Gefahr, die wirklichen Natur- und Gesellschaftszusammenhänge zu vergessen oder zu unterschätzen, und sich in den Irrgängen unbestimmter Wortschwälle fortzubewegen. Dabei zeigt sich, daß auch gewisse Elemente des Stammesgedächtnisses im besten Sinne evolutionär, und gewisse Elemente des Anpassungsbewußtseins im schlimmsten Sinne reaktionär sein können. Die

reaktionären gesellschaftlichen werden dabei durch die reaktionären Stammestendenzen gestärkt, und umgekehrt. Die Überschätzung der Wortsprache bei der Bildung von Gedanken macht sich besonders fühlbar bei der Beurteilung des tierischen und pflanzlichen Bewußtseins und Willens. Die maschinenmäßige Unterscheidung der Tierseele von der Menschenseele, die Behauptung, daß Tiere nicht von Ursache zu Wirkung und umgekehrt denken können, die metaphysische Unterscheidung zwischen Tierinstinkt und Menschenvernunft, sind eben so wie der angeblich reine Analogieschluß lauter auf Wortdenken, statt auf wirkliches Bilderdenken zurückzuführende Irrtümer. Jeder Kenner höher organisierter Wirbeltiere weiß, daß dieselben mit Überlegung handeln können, und daß ihre Überlegung nach denselben großen Grundgesetzen des Seelenlebens stattfindet wie diejenige der Menschen. Daß es die Tiere nicht bis zum pythagoräischen Lehrsatz, zur Bruchrechnung, zum Esperanto und zum Vaterunser gebracht haben, beweist nur, daß sie vom Bilderdenken nicht zum sprachlichen Denken vorgeschritten sind (obgleich einzelne Individuen auch etwas Sprachenverstand von den Menschen lernen) und daß ihre logischen Fähigkeiten kleiner sind als die unsrigen, nicht aber, daß sie gar keine solche Fähigkeiten besitzen. Gute wissenschaftliche Anlagen bringen auch nicht immer besonders erhabene Früchte hervor, wie man an dem Wunderglauben vieler Hochgelehrten sieht. Würde man gewisse sogenannte Geisteshelden in eine Wildnis bringen, wo es gilt, logische Fähigkeiten zur Erhaltung des Lebens zu verwerten, dann würden mein Pferd und mein Hund sich als bessere Denker erweisen als jene. Denn dort überwiegt der Nutzen des Stammesgedächtnisses und des Bilderdenkens noch viele Neuanpassungen des logischen Sprachdenkens. Dann würde der Verstand jener Geisteshelden sich in Bewunderung verbeugen müssen, nicht vor den Moralforderungen einer metaphysischen höheren Ordnung, sondern vor dem klaren Denken des Pferdes, welches aus seiner Erinnerung einen vom Menschen verlorenen Pfad wiederfindet, sich gewisser Vorfälle auf demselben deutlich erinnert, und welches selbst in unbekannten und dürren Gegenden Wasser aufspüren kann. Der Verstand jener Geisteshelden kann mit all seiner angeblichen Erhabenheit nicht fertig bringen, was ein guter Hühnerhund kann, nämlich einen Fasanen oder ein Feldhuhn bis zu dem einen Baum aufspüren, in dessen Laub der Vogel hoch und gut versteckt sitzt und sich dieses Baumes unter tausenden wieder erinnern, wenn der Zufall

ihn wieder daran vorbeiführt. Dieser Hunde- und Pferdeverstand ist im wesentlichen nicht anders auf die bloße Vererbung von Instinkten zurückzuführen wie der logische und unlogische Verstand jener Geisteshelden auf die bloßen Stammesinstinkte der herrschenden Klassen. Instinktiv ist allerdings vieles beim Tier wie beim Gelehrten, und ohne diesen instinktiven Untergrund des Bewußtseins könnte sich weder das Tier noch der Mensch seiner relativen Willensfreiheit freuen. Aber ebensogut ist beim Tier wie beim Menschen auch die bewußte Überlegung bei instinktiven Handlungen tätig. Die Sprache wirkt dabei oft mehr verwirrend als klärend.

Es handelt sich in allen Fällen um eine unendliche Zahl von wiederholten Anpassungs- und Gedächtnisbewegungen, welche als Gesamtbewußtsein in der Lebensentwicklung tätig gewesen sind und noch sind. Wenn ein Tropfen Wasser in regelmäßigen Zwischenräumen von einer gewissen Höhe auf einen Stein fällt, so wird dieser Stein je nach der Härte seines Materials langsamer oder schneller ausgehöhlt. Wenn eine Pflanze oder ein Tier fortgesetzt denselben Lebensverhältnissen ausgesetzt ist, so erhält ihre Entwicklung eine bestimmte Richtung. Wenn ein Menschenstamm Jahrtausende lang immer wieder dieselben Denkformen und Funktionsbewegungen durch Vererbung überliefert bekommen hat, so wird auch das bewußte Anpassungsdenken dieser Menschen immer wieder in denselben Grundformen und Bewegungen verlaufen. So werden Prozesse, welche sich ohne Willenserregung bestimmter Individuen vollzogen haben, zu unbewußten oder bewußten Willensleitern derselben.

So entsteht auch das sogenannte Gewissen. Seiner mystischen Hülle entkleidet und als ein natürliches Produkt der Allentwicklung betrachtet, stellt sich das Gewissen dar als eine Summe kristallisierter Erfahrungen vergangener Geschlechter, welche unter gewissen Verhältnissen dem Anpassungswillen des bewußten Individuums als ein Sollen gegenübertreten. Unter diesen kristallisierten Erfahrungen unterscheide ich solche, welche sich zu vererbten physiologischen Eigenschaften in der Struktur und Funktionsbewegung des menschlichen Plasmas verdichtet haben und der Persönlichkeit einen bestimmten Grundcharakter verleihen, und solche, welche als geistige Überlieferung von Moralbegriffen und allgemeinen Lebensregeln, den Individuen von Jugend auf eingebläut und so durch viele Wiederholungen zu mehr oder weniger bestimmenden

Elementen des Willens werden, aber noch leichter verändert oder verwischt werden können aus der Plasmamasse. Das überlieferte und eingebläute Gewissen arbeitet also unmittelbar im vererbten physiologischen Gewissen, ist diesem aufgraviert, und vermischt sich im Laufe der Entwicklung mit demselben. Die Wortsprache hat dabei oft sehr undeutliche Bildeindrücke hinter sich. Kommt nun das Individuum in Verhältnisse, unter denen sowohl die physiologische stammesgeschichtliche wie die überlieferte gesellschaftliche Gewissensbewegung sich als Hindernisse im Kampfe um die Existenz darstellen, so muß das betreffende Individuum notgedrungen in einen Zwiespalt zwischen Gewissen und Lebensanforderungen, zwischen Sollen und Wollen kommen. Je nach dem Grade seiner übrigen Lebensfähigkeiten wird ein solcher Zwiespalt im Sinne des Fortschrittes über das altvererbte Gewissen, sofern es überlebt ist, oder des Rückschritts unter dessen Herrschaft erledigt. Auch dabei gibt die unbewußte Willenszusammensetzung (stammesgeschichtlich plus gesellschaftlich) den Ausschlag über das bewußte Wollen. Selbst wenn das bewußte Wollen dauernd in bestimmten Konflikten siegt, kann es das nur, weil die unbewußten Stammeselemente den Weg dazu geebnet haben, und dazu müssen bestimmte physiologische und gesellschaftliche Herrschaftsmittel über die alten Willenselemente entwickelt worden sein.

Aber die verschiedenen Elemente des unbewußten Willens sind nicht alle von gleicher Macht und Ausdehnung. Die stammesgeschichtlichen physiologischen Weltelemente des menschlichen Bewußtseins sind unvergleichlich umfassender, älter, unveränderlicher und unbeugsamer als die auf gesellschaftliche Überlieferungen zurückzuführenden. Zwar sind auch die stammesgeschichtlichen Elemente veränderlich, oft sogar sehr schnell. Die nutzlos gewordenen Uranpassungen verschwinden ja mehr und mehr aus der Haupttendenz der Biogenie. Und auch die Stammestendenzen jüngeren Datums sind oft sehr plastisch. Aber doch bildet der Körper jedes Individuums in seinen Grundformen eine ebenso unentrinnbare Willensschranke wie der Universalzusammenhang selbst. Die gesellschaftlichen Verhältnisse dagegen stellen sich veränderlicher dar. Damit ist keineswegs gesagt, daß sie deswegen in der wechselseitigen Bestimmung stets verhältnismäßig weniger Gewicht haben. Ebensowenig erkennen wir ihnen eine so entscheidende Rolle in der Bewußtseinsbestimmung zu, wie der engere Marxismus. Wir betonen nur, daß ihre Eindrücke in der Regel leichter

im Bewußtsein Änderungen unterworfen sind, als die Eindrücke der biogenetischen Stammestendenzen, und daß sie keineswegs so in letzter Instanz bestimmend gegen das Stammesbewußtsein auftreten, wie der engere historische Materialismus behauptet. Die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse erzeugten Komplexe der Bewußseinsform und des Bewußtseinsinhaltes sind nicht das ganze Bewußtsein, noch der ganze Bewußtseinsinhalt, sondern nur ein Teil neben dem stammesgeschichtlichen, und in der Wechselwirkung siegt bald der eine, bald der andere, je nachdem der oder jener Teil des Bewußtseinsinhaltes im Anpassungsbewußtsein überwiegt. In der Klassengesellschaft haben die herrschenden Klassen eine relativ größere gesellschaftliche Willensfreiheit, als die beherrschten Klassen. Aber andererseits sind die herrschenden Klassen in ihrem Willenshorizont beschränkter, als die klassenbewußten Arbeiter der Neuzeit. Für uns erscheint der Kapitalismus nicht als eine so absolute Willensschranke wie für die herrschenden Klassen, welche trotz ihrer größeren gegenwärtigen relativen Willensfreiheit doch eine absolute Grenze ihrer Willensentwicklung im kapitalistischen System erblicken.

Doch ist mit der engeren marxistischen Dialektik das Willensproblem, selbst von Massen und Klassen, nicht zu erschöpfen. Mit der bloßen Andeutung, daß das menschliche Bewußtsein durch das gesellschaftliche Sein bestimmt wird, lassen sich nicht einmal die normalen Willensbewegungen großer Massen von Individuen erschöpfend erforschen. Die gesellschaftlichen Zusammenhänge des bewußten und unbewußten Willens sind selbst Neuanpassungen verglichen mit den uralten stammesgeschichtlichen Willensregungen, welche sich als grundbestimmende Elemente im Gedächtniswillen vorfinden. Und dabei sind viele Eindrücke scharf gezeichnet ohne bestimmte Worte, und viele Worte sind nicht als scharfe Naturbilder im Bewußtsein.

Die wirtschaftlichen und politischen Klassengegensätze bestimmen zwar die unmittelbar mit den gesellschaftlichen Willenselementen beschäftigten Anpassungsbewegungen des neu entstehenden Bewußtseins und die Richtung ihres Inhaltes, aber auch nur als große Tendenz und relative Norm neben der logischen Haupttendenz, nicht als unter allen Umständen überwiegend bestimmende relative Macht. Das physiologische stammesgeschichtliche Bewußtsein, welches sich aus tierischen Urformen entwickelt hat, wirkt stets in diesen Zusammenhängen als durchschnittlich stärkste

Haupttendenz mit. Die Frage nach dem Mehr oder Minder in der Wechselwirkung der stammesgeschichtlich und gesellschaftlich bestimmten Haupttendenzen läßt sich nicht mit dem einfachen Hinweis auf die gesellschaftliche Bestimmtheit des Bewußtseins erledigen. Wenn große Massen von Arbeitern trotz der eindringlichsten Sprache ihrer wirtschaftlichen Lage doch fortgesetzt kapitalistisch oder allgemein bürgerlich statt proletarisch denken und erst wissenschaftliche Dolmetscher brauchen, um diese Sprache der gesellschaftlichen Zusammenhänge zu verstehen, so läßt sich eine solche Erscheinung nicht erschöpfend erklären durch den Hinweis, daß in solchen Fällen die überlieferte Denkweise auf frühere wirtschaftliche Perioden zurückzuführen ist, so daß auch hier das gesellschaftliche und nicht das stammesgeschichtliche Element das entscheidende sei. Denn um diese Rückdatierung gegenwärtiger Ideologien auf längst vergangene Wirtschaftsformen konsequent durchzuführen, müßten wir von diesen früheren auf noch frühere Wirtschaftsformen, und von diesen frühsten auf die Übergangsperiode vom Tier zum Menschen kommen, und dann frägt sich erstens, wieviel bei den gegenwärtigen Ideologien auf die früheren, frühsten und allerfrühsten Wirtschaftssysteme kommt, was in eine mikroskopische Untersuchung unbestimmbarer Undeutlichkeiten hinausliefe, und zweitens frägt sich, wie wirtschaftlich bestimmte Ideologien der Menschen aus organisch bestimmten Bewußtseinsbewegungen der Tiere entstanden sind, was gleichfalls in eine unendliche dialektische Untersuchung hinausläuft. Eine solche Erwägung hat den engeren Marxisten bisher sehr fern gelegen. Sie springen einfach mit einem Salto mortale aus den organisch bestimmten Tierinstinkten in die gesellschaftlich bestimmten menschlichen Ideologien hinein, und überlassen die Erklärung dieses Totensprunges dem geneigten oder ungeneigten Leser. Um eine solche andauernde Zähigkeit überlieferter Gedächtnistendenzen gegen die schärfsten Anforderungen der Neuanpassung an veränderte gesellschaftliche Zustände dialektisch zu erklären, muß der Einfluß organisch vererbter physiologischer Eigenschaften und Funktionsbewegungen des Bewußtseins mit erforscht werden, und nicht nur veraltete Ideologien veralteter Wirtschaftssysteme. Sonst kommen immer gekünstelte Zerrbilder der tatsächlichen geistigen Zusammenhänge heraus. Denn auch die gesellschaftlichen und sprachlichen Eindrücke gehen mit organischen Veränderungen im körperlichen Plasma Hand in Hand,

und was die engeren Marxisten beweisen müßten, ist, daß diese gesellschaftlich-sprachlichen Veränderungen die logischen Bewußtseinsbewegungen in der Regel mehr bestimmen als das Stammesgedächtnis.

Gewiß sind sämtliche in Worten ausgedrückte Bilder des Menschenverstandes in menschlichen Gesellschaften entstanden, aber ebenso gewiß sind sie nicht alle in den Klassengesellschaften entstanden. Das wird natürlich von den engeren Marxisten ohne weiteres zugegeben, ebenso wie ich zugebe, daß die Klassengesellschaften viele neue Gedanken und viele neue Auslegungen alter Gedanken geschaffen haben. Ebenso gewiß ist, daß die Wortbilder unserem bewußten Anpassungsverstande unmittelbar näher liegen, als die wortlosen Naturbilder, weil wir uns heute das Wortdenken mehr angewöhnt haben, als das Naturdenken. Trotzdem bleibt immer wahr, daß das Naturdenken der unbewußte Untergrund unseres Wortdenkens bleibt, und daß das bloße Wortdenken stets den kürzern im Konflikt mit dem Naturdenken zieht, wenn es sich um historisch notwendiges Handeln dreht. Unser Wortdenken wird stets im letzten Grunde machtlos, wenn es sich geschichtlichen Notwendigkeiten gegenübersieht. Materielle Interessen, Naturereignisse, überhaupt natürliche Tatsachen, machen stets wieder die Probe auf das Exempel des bloßen Wortdenkens, setzen sich als unbewußte Natur- oder Gesellschaftstendenzen gegen die bloßen logischen Tendenzen des Wortdenkens durch. Trifft dies schon auf das individuelle Denken zu, so erst recht auf das Denken von Massen und Klassen.

Die Sprache hat dem Anpassungsdenken große Dienste geleistet und leistet sie noch. Sie hat aber das bewußte Anpassungsdenken keineswegs im großen Durchschnitt über das Wesen und die Bedeutung der Lebensvorgänge aufgeklärt. Umgekehrt. Die natürlichen Anpassungsbewegungen des Denkens drücken sich in Denkbildern aus, denen ein bestimmter Teil des Gehirns durch die Zunge Worte verleiht. Dabei sind sehr viele Worte herausgekommen, denen sehr undeutliche und unklare Bilder entsprechen. Blieben die Worte im Gehirn eingeprägt und wurden sie nun wiederholt ohne Erneuerung der direkten sinnlichen Wahrnehmung der vorgestellten Objekte, dann verblaßten die wirklichen Bildereindrücke mehr und mehr, während sich die Worte deutlicher und stärker erhielten, und schließlich hatten die Menschen viele Worte im Kopfe, denen gar keine wirklichen Bilder ent-

sprachen. Namentlich trifft dies zu auf die abstrakten Vorstellungen. Solche Vorstellungen sind schon in den Urgesellschaften entstanden als Begleiterscheinungen schwachen und tastenden Denkens. Daß sie noch heute existieren, ja, daß sie an Zahl und bestimmender Willensmacht zugenommen haben, trotz aller wirtschaftlichen und naturwissenschaftlichen Fortschritte, ist nicht nur der Klassenherrschaft zur Last zu legen, sondern liegt in letzter Instanz an dem vererbten stammesgeschichtlichen Hang zum abgerissenen und zusammenhanglosen Denken. Die Klassenherrschaft bestimmt unmittelbar nur diejenigen im gesellschaftlichen Getriebe wichtigen Lebensgedanken, welche sich um die Erhaltung der Existenz, die rechtliche Form der geschlechtlichen Reproduktion, die politische Form der Gesellschaft, die weltliche Form der religiösen, moralischen, gesetzlichen Verbände drehen. Sie bestimmt keineswegs den Inhalt der Bewußtseinsformen des Anpassungsbewußtseins vorwiegend, und noch weniger denjenigen des stammesgeschichtlichen unbewußten Gedächtnisses. Indirekt und unbewußt bestimmt die Bewußseinsform der herrschenden Klassen größere Komplexe der ganzen gesellschaftlichen Bewußtseinsformen nur dadurch, daß instinktiv jene alten Stammestendenzen bestärkt werden, welche den herrschenden Klassen eine größere Gewalt über das als Gewissen auftretende Sollen im Stammesbewußtsein der Massen geben. Aber das geschieht größtenteils unbewußt, instinktiv, und ist nur dadurch möglich, daß die große Mehrzahl der Mitglieder der herrschenden Klassen selbst in diesen Vorstellungen befangen bleibt. Selbst diejenigen unter ihnen, welche sich dieser Vorstellungen mehr oder weniger entledigt haben, bleiben in den logischen Wirrnissen dieses Stammesbewußtseins befangen und fallen immer wieder selbst in die Gruben, welche sie für die Massen gegraben haben. Und das geschieht, nicht weil das herrschende gesellschaftliche System das Bewußtsein bestimmt, sondern weil das unbewußte Stammesbewußtsein das bewußte Anpassungsdenken an bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse bestimmt. Und, last not least, setzt sich die gesellschaftliche Bestimmungsregel im abstrakten Denken durch, nicht als reines Hauptgesetz, sondern als in langen Perioden erkennbarer Durchschnitt.

Wenn also von den engeren Marxisten behauptet wird, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt, und wenn dies oft unter Anlehnung an das »Kommunistische Manifest« dahin ausgelegt wird, daß die herrschenden Bewußtseinsformen nur die Ideen der herrschenden Klassen sind, so muß das mit sehr viel

dialektischem Salz verstanden werden, ehe es den wirklichen Zusammenhängen ungefähr entspricht.

Vor allem bestimmt das gesellschaftliche Sein nicht das biogenetische Stammesbewußtsein, sondern das umgekehrte Verhältnis ist die Regel. Zweitens ist das im biogenetischen Bewußtsein mit verschmolzene geschichtlich-gesellschaftliche Bewußtsein in Gesellschaften entstanden, in denen das Natursein das gesellschaftliche Sein beherrschte. Drittens ist derjenige im Stammesbewußtsein aufgehobene Teil des gesellschaftlich-historischen Bewußtseins, welcher vorwiegend von gesellschaftlichen Einflüssen diktiert worden ist, immer noch ein unbewußtes Bewußtsein für das individuelle oder Massenbewußtsein, welches unter neuen gesellschaftlichen Verhältnissen entsteht. Viertens ist das neuerworbene oder neuentstehende Anpassungsbewußtsein in den verschiedenen Stadien seines individuellen Wachstums sehr oft von unklaren Vorstellungen unwirklicher Dinge bestimmt, deren allgemeine Form von keiner bestimmten Wirtschaftsform beeinflußt, sondern allen Gesellschaftsformen gemeinsam ist. Fünftens spielen die abstrakten Vorstellungen in den Interessenkämpfen historischer Klassen nicht überall die gleiche bestimmende Rolle, während andererseits die Vertretung der materiellen Interessen keineswegs Hand in Hand geht mit der Vertretung bestimmter abstrakter Vorstellungen. Nur als großer und nie sicher festzustellender Durchschnitt läßt sich die Entwicklung abstrakter Vorstellungen und ein Einfluß derselben auf die Klassenkämpfe und umgekehrt feststellen.

Kurz, die engmarxistische Vorstellung ist *nicht* das Resultat der Anwendung einer historisch-materialistischen *Forschungsmethode*, sondern eine von Marx skizzenhaft entworfene Formel, die sich unter den engeren Marxisten fortgepflanzt hat, ohne daß einer derselben bei der Anwendung dieser Formel auf die wirklichen Zusammenhänge sich bewußt geworden ist, daß gerade das Bestreben zur Anwendung dieser Formel auf das Verhältnis zwischen Klassenkampf und Philosophie die methodische Unzulänglichkeit dieser Auffassung entlarvt hat.

Auf einen den wirklichen Zusammenhängen entsprechenden Sinn reduziert, besagt diese Formel weiter nichts, als daß bestimmte Auslegungen allgemeiner Anschauungen von dem Grade der menschlichen Herrschaft über Natur und Gesellschaft abhängen. Aber so verliert diese Formel ihren typisch marxistischen Charakter, weil sie dabei ihren Klassenkampfstandpunkt einschränkt und die

Klassenkampfelemente des bewußten Denkens in eine wenigstens zeitweilig untergeordnete, nicht in eine durchweg vorwiegende Stellung bringt. Damit wird die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse zum entscheidenden Gesichtspunkt für die Beurteilung des Einflusses gesellschaftlicher Elemente in den verschiedenen Phasen der Klassenkämpfe auf bestimmte Bewußtseinsbewegungen.

Wenn sich herausstellt, daß die verschiedensten Klassen zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Phasen der Klassenkämpfe innerhalb einer bestimmten Gesamtheit von Produktionsverhältnissen, oder in verschiedenen Gesamtheiten von Produktionsverhältnissen, bald eine materialistische, bald eine idealistische Weltanschauung vertreten haben; wenn sich zeigt, daß Klassengegensätze auf beiden Seiten bald unter ähnlichen, bald unter unähnlichen abstrakten Vorstellungen ausgefochten wurden; wenn bald die Demokratie, bald die Aristokratie unter der Flagge des Materialismus oder Idealismus segelt; wenn sich herausstellt, daß bald der Idealismus, bald der Materialismus dem wissenschaftlichen Denken näher stand; wenn erwiesen ist, daß trotz dieser widerspruchsvollen Vertretung abstrakter Vorstellungen die wirklichen materiellen Interessen der herrschenden Klassen sich immer durchgesetzt haben; dann ist offenbar, daß kein direkter bestimmender Einfluß verschiedener Entwicklungsphasen desselben oder verschiedener Wirtschaftssysteme auf den jedesmaligen Inhalt und Formenkomplex des abstrakten Denkens der verschiedenen geschichtlichen Perioden besteht; daß sich nur eine allgemeine einschränkende oder fördernde Wirkung bestimmter Produktionsmethoden auf das menschliche Denken nachweisen läßt; und daß es sich demnach darum handelt, in bestimmten Fällen das relative Übergewicht des Einflusses gewisser gesellschaftlicher Anpassungen auf das Stammesbewußtsein und die logische Entwicklungstendenz, und umgekehrt, festzustellen. Es liegt dann auf der Hand, daß in besonderen Fällen genau nachzuweisen ist, ob bei dieser oder jener philosophischen Wendung die Stammestendenzen, das logische Entwicklungsgesetz oder das Anpassungsbewußtsein der Klassenkämpfer, die bestimmende Macht hatten. Und es folgt, daß die bisherige engmarxistische Manier, unter Berufung auf Marx' »Einleitung zur Kritik« kunstvolle Auslegungen des Zusammenhanges zwischen wirtschaftlichen, politischen und philosophischen Veränderungen zu Papier zu bringen, einer näheren Untersuchung bedarf. Denn soviel steht dann fest, daß in vielen Fällen eine philosophische Wendung eintrat, nicht weil eine Wen-

dung im Klassenkampfe eingetreten war, sondern daß eine aus stammesgeschichtlichen oder logisch-entwicklungsgeschichtlichen Notwendigkeiten sich aufdrängende philosophische Wendung dieser oder jener Klasse dienlich und annehmbar wurde, weil diese Wendung vorhanden und dem augenblicklichen Klassendenken angepaßt war. Diese Wendungen waren vorhanden, weil das menschliche Denken infolge stammesgeschichtlicher Bestimmung gewisse logische Pendelbewegungen ausführen mußte, an denen die wirtschaftlichen Veränderungen nichts oder nur soviel ändern konnten, als die logische Entwicklungstendenz im Anpassungsbewußtsein vorbereitet hatte.

Die engeren Maxisten selbst sind mehr als einmal von ihrer ökonomisch-historischen Auslegung abgewichen und haben philosophische Wendungen bald auf die ökonomische Grundlage der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse, bald auf den Einfluß bestimmter wirtschaftlicher Veränderungen auf dieser Grundlage, bald auf bestimmte Wendungen in den Klassenkämpfen, bald auf logische Überlegungen der betreffenden Philosophen zurückgeführt. Sie haben dies aber willkürlich (und zwar unbewußt willkürlich) getan und haben uns nicht erklärt, wieso sie bald diese, bald jene Auslegung gewählt haben. Sie sind unbewußt eklektisch vorgegangen, und haben dabei unbewußt den Beweis geliefert, daß sie die historisch-ökonomische Methode nicht so ausschließlich anwenden, wie sie dieselbe nach ihren bewußten Beteuerungen angewandt wissen wollen.

Es liegt also auf der Hand, daß sich ein Zwiespalt zwischen dem bewußten und unbewußten Bewußtsein durch alle Gesellschaftsformen hindurchzieht, welcher durch kein engmarxistisches Bewußtsein erkannt und aufgeklärt worden ist. Und da sich dieser Zwiespalt auch in klassenlosen Gesellschaften zeigt, wo er noch nicht auf die irreführende Macht der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze zurückgeführt werden kann, so ist erwiesen, daß die Entwicklungsgesetze der Klassengesellschaften diesen Zwiespalt zwar fortgepflanzt und verstärkt, nicht aber erzeugt haben, wie uns in der engeren marxistischen Literatur so oft vorgeredet wird. Es ist vielmehr ein Zwiespalt zwischen den unbewußten und bewußten Elementen der Menschenseele. Hierbei setzen sich zuweilen die wirtschaftlichen und politischen Anpassungsinteressen nicht nur in ihren direkten Lebensanforderungen, sondern auch im abstrakten Denken durch, aber immer nur soweit, als die Möglichkeit dafür im Stammes-

gedächtnis und durch die logische Entwicklungstendenz vorbereitet ist. Und nur nach diesen großen Gesichtspunkten lassen sich die schwankenden philosophischen Wendungen in Verbindung mit wirtschaftlichen und politischen Veränderungen bis in die Urgesellschaften hinein und über diese hinaus in das Tierleben hinein ohne metaphysische Kopfsprünge verfolgen. Und nur so läßt sich ungekünstelt und ungezwungen erklären, warum bald die logische Entwicklungstendenz, bald gewisse große gesellschaftliche Veränderungen, zu geistigen Konflikten führen, und warum unlogische abstrakte Vorstellungen, sich so zäh gegen die bewußten Lebensanpassungen in bestimmten Gesellschaftssystemen durchsetzen.

Solche allgemeinen und allen Gesellschaftsformen eigenen Bewußtseinserscheinungen lassen sich nicht nach der bloßen ökonomisch-historischen Schablone beurteilen. Wird es doch versucht, wie es die engeren Marxisten durchweg getan haben, so kommen teils gekünstelte Gebilde heraus, bei denen das Verhältnis zwischen Klassenkampf und abstraktem Denken ohne Bestimmung der bewußten und unbewußten Elemente in eine Karikatur verzerrt wird, oder es zwingen sich unbewußt dem engeren marxistischen Bewußtsein Abweichungen von der ökonomisch-historischen Art der Geschichtsschreibung auf. In beiden Fällen wird stets die Gefahr nahe liegen, den Philosophen bewußt unterzuschieben, was ihr Denken unbewußt bestimmte, oder umgekehrt. Natürlich kann auch unbewußt das Richtige dabei getroffen werden. Diese Tatsachen sind manchen engeren Marxisten dunkel ins Bewußtsein getreten, und dann haben sie sich selbst gegen eine mechanische Anwendung der Marxschen Bewußtseinsformel gesträubt. Aber doch fallen sie immer wieder in mechanische Darstellungen zurück. So wurde mir vorgeworfen, ich hätte in »Science and Revolution« jede Revolution ohne weiteres mit dem Materialismus, und jede Reaktion mit dem Idealismus identifiziert, und das wurde natürlich als unmarxistisch verurteilt. Was ich wirklich getan habe in diesem Werkchen ist die Tatsache: ich skizzierte, wie sich der wissenschaftliche Fortschritt bald als Materialismus, bald als Idealismus darstellte, daß aber eine Revolution nur dann mit ihren Lebensanforderungen im Einklang ist, wenn sie sich bewußt des materialistischen Prinzips bedient; und daß sich dieses Prinzip unbewußt bei den arbeitenden Klassen stärker durchsetzt als bei den herrschenden Klassen. Trotz dieser Zurückweisung meiner angeblich unkritischen und mechanischen Darstellung durch die engeren Marxisten haben gerade sie

fortwährend eine direkte Beziehung zwischen den Materialisten und Idealisten der verschiedenen Epochen und den Wirtschaftssystemen und Klassenkämpfen ihrer Zeit zu beweisen gesucht; und zwar nicht nur im wirklich dialektischen Sinne einer Ausdehnung des philosophischen Wissens je nach dem Grade des wirtschaftlichen Fortschritts, sondern auch im Sinne einer unmittelbaren genetischen Beeinflussung der verschiedenen philosophischen Wendungen durch die Klassenkämpfe. Daß in der Tat die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse die Ausdehnung des philosophisch-wissenschaftlichen Horizonts bestimmt, wird von mir nicht bestritten. Ebensowenig bestreite ich, daß sich bestimmte Phasen der Klassenkämpfe in den verschiedenen Werken der verschiedenen Philosophen widerspiegeln. Wohl aber bestreite ich: 1. daß ein direkter Zusammenhang nachweisbar ist zwischen den verschiedenen philosophischen Wendungen vom Materialismus zum Idealismus, und umgekehrt, und den verschiedenen ökonomischen Grundlagen; 2. daß eine Wendung von der Naturbetrachtung zur Seelenbetrachtung oder umgekehrt auf den direkten Einfluß der Klassenkämpfe zurückzuführen ist, oder auf die direkte Einwirkung großer historischer Ereignisse auf derselben ökonomischen Grundlage; 3. daß indirekte Einflüsse dieser Art auf das abstrakte Denken bewußt im philososphischen Denken empfunden worden sind. Diese drei Punkte bestreite ich im Sinne historischer Entwicklungstendenzen, das heißt also, ich bestreite daß sie sich als durchschnittliche Regel nachweisen lassen. Im Gegensatz dazu vertrete ich die Ansicht, daß das Mehr oder Minder des Klasseneinflusses und der bewußten oder unbewußten Anlehnung an denselben in jedem Falle näher untersucht werden muß, ebenso wie das Mehr und Minder des unbewußten Stammeseinflusses.

Aber davon ist in keiner engmarxistischen Untersuchung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Klassenkampf die Rede. Ein typisches Beispiel der guten und schlechten Seiten der engeren marxistischen Darstellung solcher Zusammenhänge hat uns Mehring im »Nachlaß« geliefert, bei seiner Schilderung der griechischen Philosophie des Selbstbewußtseins. Diese Darstellung ist unter Anlehnung an Marx und im Gegensatz zu Hegel geschrieben, soll ein Muster konsequenter historisch-materialistischer Dialektik sein, ist aber in der Tat eine auf die Füße gestellte Hegelsche Darstellung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Klassenkampf, mit dem Akzent auf dem Klassenkampf. Dabei laufen fortwährend zwei Gedankenlinien wirr durcheinander: Widerspiegelung der Klassen-

kämpfe in der Philosophie, und Veränderung der Philosophie durch die Klassenkämpfe. Gelegentlich springt dabei die Philosophie auch über die Schranke des Klassenkampfes hinaus. Ob diese oder jene philosophische Verallgemeinerung bewußt oder unbewußt durch ein individuelles Anpassungsbewußtsein aus den Klassenkämpfen entlehnt, bewußt in dieselben hineingetragen, bewußt oder unbewußt durch stammesgeschichtliche Willensregungen bestimmt und als individuelle oder Massenerscheinung entstanden ist, wird nirgendwo erörtert.

Auf Seite 42, Nachlaß I, wird uns gesagt, die alte Naturphilosophie habe ihre Erkenntnisgrenzen an der Naturerkenntnis, und diese die ihren an der Entwicklung der ökonomischen Produktionsweisen gefunden. Das trifft aber auf jede Philosophie zu und läßt die Frage, welche allgemeinen Ähnlichkeiten und besonderen Verschiedenheiten der alten Philosophie auf Eigentümlichkeiten ihrer wirtschaftlichen Basis zurückzuführen sind, in konfusem Dunkel. Es klingt zwar sehr nett, die Formel »wirtschaftliche Begrenzung gleich philosophischerBegrenzung« so sicher hinzuwerfen, aber es ist und bleibt doch eine bloße ungenaue Formel. Die allgemeinen Beschränktheiten der alten Naturphilosophie finden sich auch bei den meisten Philosophen der wissenschaftlichen Neuzeit, und manche antike Philosophen auf ihrer beschränkten wirtschaftlichen Basis sahen klarer und weiter, als manche der modernsten Philosophen auf ihrer weiten wissenschaftlich-technisch vorgeschrittenen Basis. Die bloße historisch-materialistische Gesellschaftsdialektik kann so etwas nicht gründlich erklären, weil es sich dabei eben nicht um Massenerscheinungen, sondern um individuelle philosophische Entschlüsse handelt.

Worauf die Besonderheiten der antiken Naturphilosophen zurückzuführen sind, läßt Mehring mit seiner Gesellschaftsformel unerklärt. Auf Seite 43 wird uns nur gesagt, daß die alten Naturphilosophen wegen der Schranke der Sklavenwirtschaft die Sinne unzuverlässig finden mußten. Damit sei die griechische Philosophie in ihr zweites Entwicklungsstadium umgeschlagen. Sie habe sich vom Himmel zur Erde, vom Objekt zum Subjekt, von der Natur zum Menschen gewandt. Aber auch sehr moderne Philosophen auf dem Boden des Kapitalismus finden die Sinne noch unzuverlässig und wenden sich vom Objekt zum Subjekt. Was bestimmt also die logische Wendung? Sicherlich nicht die wirtschaftliche Grundlage.

Die Sophisten, fährt Mehring fort, anknüpfend an die Verachtung der alten Naturphilosophen für die Sinne, hätten jede Behauptung für ebenso beweisbar erklärt, wie ihr Gegenteil. Hier bleibt also die ökonomische Grundlage, die Sklaverei, unverändert. Aber weil auf dieser unveränderten Hauptgrundlage neue wirtschaftliche Klassen entstanden sind, wird die philosophische Wendung auf die von dieser Grundlage den Sinnen gezogene Schranke zurückgeführt. Der Vorgang, welcher als philosophische Veränderung auftritt, ist also ein logischer. Warum die Schranke der Sklaverei die alten Naturphilosophen gehindert haben soll, etwa vom Speziellen nach dem Absoluten hinaus zu denken, statt sich nach innen zu wenden, bleibt eine offene Frage, die Mehring ignoriert. Warum dieser Vorgang erst zu dieser Zeit, nicht früher und nicht später auf dieser ökonomischen Grundlage stattfindet, soll uns offenbar nichts angehen. Aus welchen logischen Gesetzen sich dieser Vorgang erklärt, aus welchen psychologischen Gründen die angebliche Trügerei der Sinne das Denken der Menschen nach innen und nicht über das Weltall hinaus mit ihren Gedanken trieb, bleibt auch dunkel. Erst recht dunkel bleibt, ob dieser Vorgang mit Vorbedacht und Bewußtsein oder unbewußt Platz griff. Ob nicht auch die alten Naturphilosophen die Seelenfrage aufgeworfen haben, wird gar nicht untersucht, sondern es wird flott ein typischer Unterschied in dieser Hinsicht zwischen ihnen und der sogenannten zweiten Entwicklungsphase der griechischen Philosophie angenommen. Das »innere Moralgesetz«, welches Kautsky an dieser Übergangsstelle in seiner »Ethik« entdeckt, scheint bei Mehring keine wesentliche Rolle zu spielen. Bei Mehring kommen dafür die Klassenkämpfe ins Spiel. Die athenische Demokratie sei verdorben, weil sie an den Widersprüchen ihrer ökonomischen Grundlage gescheitert sei. Weil die Demokratie verdorben sei, darum sei die Sophistik verdorben. Ob die Demokratie auch auf die Geburt der Sophistik einen solchen Einfluß hatte wie auf ihr Sterben, bleibt wieder dunkel. Aber wenigstens erfahren wir auf Seite 49, daß die Philosophie des Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus »die nationale Schranke des Hellenentums und namentlich die soziale Schranke der Sklaverei zerbrochen« habe; auch habe sie »das Urchristentum entscheidend befruchtet, die Religion der Leidenden und Unterdrückten, die erst als ausbeutende und unterdrückende Herrscherkirche zu Plato und Aristoteles überging«. Ob das Zerbrechen der nationalen Schranke des Hellenentums und

der sozialen Schranke der Sklaverei nur bildlich zu verstehen ist, oder ob diese philosophischen Richtungen auch im Griechentum wie später im Christentum praktische Erfolge in dieser Hinsicht im Klassenkampfe angestrebt haben, bleibt wieder dunkel, ebenso wie die Frage, ob sich ein direkter Zusammenhang zwischen Klassenkampf und den nationalen und sozialen Elementen jener Philosophien nachweisen läßt. Wie es kam, daß sich diese weitreichenden demokratischen Elemente der philosophischen Richtungen bis ins Christentum hinein erhielten, aber in Griechenland reaktionär wurden, wird mit der Phrase abgemacht (S. 45), daß bei dieser Wendung in der Philosophie zur Reaktion Klassenkampfinteressen im Spiele waren: »In dieser philosophischen Reaktion spiegelte sich aber nur die politische Reaktion wieder.« Xenophon, Alkibiades, Kritias »wurden zu charakterlosen Kreaturen Spartas, das an der Spitze der aristokratischen Reaktion gegen das demokratische Athen stand.« Die ökonomische Grundlage ist hier immer noch dieselbe wie bei der alten Naturphilosophie, aber nun tritt die philosophische Wendung ein, nicht als logische Notwendigkeit des Bewußtseins, sondern als eine der Logik durch den Klassenkampf aufgezwungene Tendenz. Warum aber die athenische Demokratie nicht auch hier, bei ihrem Verfall, logische Hilfe bekam, wie bei ihrem Aufblühen aus der Naturphilosophie, bleibt wieder im orakelhaften Zwielicht verhüllt. Es scheint, daß das logische Entwicklungsgesetz hier zufällig abwesend war und erst beim Entstehen des Urchristentums wieder nach Hause kam. Ob sich die Philosophen und ihre als Politiker auftretenden Schüler dieser philosophischen Widerspiegelung der politischen Reaktion bewußt waren, wird uns auch nicht gesagt. Aber da die Schüler »charakterlose Kreaturen« wurden, muß doch wohl angenommen werden, daß sie aus purer Niederträchtigkeit und böswilliger Absicht lieber aristokratische als demokratische Interessen vertraten, und daß sie die vaterländische Schranke zerbrachen, weil ihre philosophische Richtung die nationale Schranke zerbrochen hatte. Sind sie aber eines solchen Zusammenhanges nicht bewußt gewesen, wie kommt Mehring dann dazu, sie charakterlos zu nennen? Wozu die Andeutung eines Willensproblems ohne Lösung? Wozu die schwankende Schilderung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Klassenkampf? Wozu bald die direkte Wechselwirkung, bald die bloße Widerspiegelung, bald die bloße logische Wendung? Nach welchem Prinzip wird hier geurteilt? Dann soll Bruno Bauer durch das »Prinzip des

unendlichen Selbstbewußtseins irre geführt worden« sein, sobald er es als bloße Formel auf die praktischen Kämpfe der Zeit anwandte (S. 50), aber daß Mehring selbst das Klassenkampfprinzip bald als bloße Formel, bald als Gelegenheitsprinzip anwendet, merkt er nicht, ebensowenig wie er merkt, daß er den Leser fortwährend in der philosophischen Wirrnis herumführt. Er redet von Selbstbewußtsein, teilt moralische Zensuren an historische Persönlichkeiten aus, und frägt sich gar nicht, wie er dazu kommen kann, ohne je zu versuchen, das Bewußtseinsproblem und das Willensproblem an der Wurzel anzufassen und zu lösen.

Diese Verworrenheit ist eine historische Notwendigkeit im engeren Marxismus. Und dabei erfolgt keine überzeugende Antwort auf die Frage: Warum trat dieser oder jener Philosoph als Materialist oder Idealist auf? In der engmarxistischen Darstellung dient derselbe wirtschaftliche Untergrund, dieselbe Gesamtheit der Produktionsverhältnisse, zur Erklärung beider Seiten der philosophischen Wendungen, und wenn es offen auf der Hand liegt, daß diese Erklärung nichts erklärt, dann wird zur logischen Entwicklung oder zum Klassenkampf gegriffen. Der stammesgeschichtliche Urgrund des Bewußtseins, der diese Inkonsequenzen zum versöhnlichen Austrag bringt, bleibt ganz außer Betracht. Und eine rationelle Begründung, warum gerade diese oder jene Erklärung in jedem besonderen Falle die richtige sein soll, wird nicht gegeben.

Das unzusammenhängende, abgerissene, widerspruchsvolle Denken ist nicht erst mit der Klassenherrschaft entstanden. Es existierte und existiert auch in den klassenlosen Gesellschaftsverbänden. Es ist eine Frucht der Stammesentwicklung aus niederen tierischen Anfängen. Und es hört nicht dadurch auf, daß sich ein Mensch zum proletarischen Klassenbewußtsein oder zum Marxisten entwickelt. Das zeigt sich sehr deutlich bei den Debatten zwischen Revisionisten und orthodoxen Marxisten, und selbst bei den Meinungsverschiedenheiten der Orthodoxen und Revisionisten unter sich, bei denen fortwährend die eine Richtung der anderen als bewußt unterschiebt, was bei derselben unbewußt vorgeht. Es hört auch nicht dadurch ein für alle Male auf, daß ein Mensch als Dietzgenianer denken lernt. Es sitzt zu tief im menschlichen Bewußtsein, um auf dem Wege der bloßen logischen Einwirkung innerhalb eines Menschenlebens durch sichere physiologische und psychologische Errungenschaften überwältigt zu werden. Die neue Denkweise kann sich nur als neue Tendenz durchsetzen, und muß mehr

oder weniger von Schwankungen und Rückfällen begleitet sein, die sich unbewußt wieder durchsetzen.

Heute setzt sich die dialektische Tendenz erst bei wenigen Denkern durch. Um zur Massenregel zu werden, muß sie nicht nur von gesellschaftlichen, sondern auch von stammesgeschichtlichen Veränderungen bei der großen Masse begleitet werden.

Darin gleicht die logische Entwicklung jeder natürlichen Entwicklung im All, daß das Neue bei ihr erst als Ausnahme auftreten muß, ehe es zur Regel werden kann. Nur daß die neue dialektische Tendenz von vornherein auftritt als eine bewußte Erforschung des unbewußten Gedächtnisses, daß also die Neuanpassung sich auf einen Hauptteil des Bewußtseins selbst erstreckt und sich als bewußte Tendenz durchsetzen muß.

Im gleichen Maße entwickelt sich auch die Erkenntnis, daß wir bis zu einem individuell verschiedenen Grade etwas mehr oder weniger als das Durchschnittsmaß der gesellschaftlichen relativen Freiheit über den Durchschnitt unseres Stammeswillens haben, daß wir demnach mehr oder weniger als die große Masse der Menschen können was wir wollen und nicht müssen was wir sollen. Damit erhalten wir einen wissenschaftlichen Durchschnittsmaßstab, an welchem wir nicht nur den durchschnittlichen gesellschaftlichen Grad der Verantwortlichkeitsfreiheit, sondern auch den individuellen Grad der moralischen Kraft messen können.

Wir erkennen dann, daß sich das Willensgebiet des individuellen menschlichen Bewußtseins in drei große Bestimmungsfelder teilen läßt, deren Ausdehnung und Grenzen sich je nach der historischen Verschiebung der großen Entwicklungstendenzen ändern: ein großes Grundfeld, in welchem die stammesgeschichtlichen und gesellschaftlich-historischen Bewußtseinselemente dem Anpassungswollen als vorbestimmtes und unbeherrschtes Sollen überlegen sind; ein kleines Gipfelfeld, in welchem das Anpassungswollen sich im Durchschnitt dauernd als bestimmende, relativ freie Kraft über das vererbte Sollen erhebt; ein großes Mittelfeld, aber kleiner als das Grundfeld, in welchem die Gedächtnis- und Anpassungstendenzen sich als Sollen und Wollen bekämpfen und mit wechselnden Erfolgen bald dem einen, bald dem anderen die Oberhand geben. Dieses Mittelfeld läßt sich selbst wieder in drei ähnliche Felder teilen, in denen das Durchschnittsfeld das kritische Gebiet bezeichnet, wo die gewollte relativ freie Anpassung und die gesollte vererbte Gedächtnistendenz sich durchschnittlich die Wage halten,

und wo durch Zufluß von Bewußtseinselementen aus dem relativ freieren oder relativ unfreieren Teil dieses Mittelfeldes der Kampf ums Dasein der Gedanken für oder gegen die freiere Tendenz entscheiden wird.

Im unteren Teile dieses Mittelfeldes siegt in der Regel die Gedächtnistendenz, im oberen die Anpassungstendenz, und je nach den Schwankungen in diesen beiden Teilen des Mittelfeldes wird die Auslese im Durchschnittsteile desselben entschieden.

Was dabei als bewußtes Sollen empfunden wird, ist der ins Anpassungsbewußtsein tretende Teil des Gedächtnisbewußtseins, bestehend aus stammesgeschichtlich und gesellschaftlich-historisch zusammengesetzten Komplexen, welcher gewöhnlich als Gewissen das bewußte Denken der Individuen bestimmt. Soweit dieser Gewissenskampf durch gesellschaftliche Entwicklungselemente (Überlieferungen von Lebensregeln, theologische Gebote, Furcht vor Strafe und Schande usw.) beeinflußt wird, ist er der gesellschaftlichen Entwicklung untertan und kann erst durch Ausbreitung wissenschaftlicher Erkenntnis die Furcht als moralischen Faktor ausmerzen und die geklärte Selbstbestimmung an ihre Stelle setzen. Auch hierbei muß erkannt werden, daß die physische Furcht als stammesgeschichtliche Begleiterin des physiologischen Kampfes ums Dasein der moralischen Furcht vor geistigen Strafen vorausgeht.

Immer muß mit der gesellschaftlichen Erkenntnis auch die Einsicht Hand in Hand gehen, daß solche gedanklichen Entwicklungsprozesse zugleich physiologische Entwicklungsvorgänge sind, und daß der normale Verlauf der Entwicklung fortwährend durch physiologische Veränderungen des Körpers gestärkt und unterbrochen werden kann. Wo bestimmte Sinnesleitungen des Körpers gelähmt werden, wo bestimmte Gehirnkomplexe durch Entzündung, Verhärtung, Erweichung, Risse, Knochendruck, alkoholische Einwirkungen, Selbstgifte des Körpers usw. abnorm verändert werden, da kann auch das logische Entwicklungsgesetz keinen normalen Verlauf nehmen, und kein wissenschaftliches Argument, keine gesellschaftliche Evolution, kann gutmachen, was die stammesgeschichtliche Entwicklung verdorben hat. Auch muß dabei immer bedacht werden, daß reaktionäre und revolutionäre Tendenzen in beiden Hauptmassen, im bewußten wie im unbewußten Bewußtsein stecken. Das muß namentlich mit Bezug auf das sogenannte Gewissen beachtet werden. Was sich uns als kategorischer Imperativ, als überlieferte gesellschaftliche Sittennorm, im Bewußtsein darstellt, macht

durchaus nicht das ganze Gedächtnisbewußtsein aus. Es ist vielmehr nur ein geringer und im Vergleich mit dem Stammesgedächtnis neuer Teil des Gedächtnisbewußtseins. Die als kategorischer Imperativ auftretenden sittlichen Normen, soweit sie gesellschaftlichen Ursprungs sind, haben im Gedächtnis selbst mit reaktionären Stammestendenzen zu kämpfen und manche sittlichen Normen der Klassengesellschaft, welche ein Teil des überlieferten Gewissens unserer Zeit sind, wirken ebenfalls reaktionär statt im Sinne der modernen Arbeiterklasse evolutionär. Der Gewissenskampf ist also nicht nur eine Auslese zwischen reaktionären Anpassungsgedanken und evolutionären Gedächtnisgedanken, sondern die ganzen reaktionären und evolutionären Gedankenkomplexe in beiden Bewußtseinsteilen kämpfen ums Dasein. Und je nach der Macht der beiden Tendenzen im Gedächtnisbewußtsein siegt die eine oder andere im Anpassungsbewußtsein.

Diese dialektisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkte sind in der bisherigen philosophisch-naturwissenschaftlichen Entwicklung nirgends konsequent vertreten und weiter verfolgt worden. In der engeren marxistischen Literatur sind sie überhaupt nicht berücksichtigt worden. Bei Kant drückt sich der Mangel an Einsicht in das Willensproblem aus in dem krassen Widerspruch zwischen reiner Vernunft und praktischer Moral. Der Wiederhall dieses fundamentalen Zwiespaltes zwischen Wissenschaft und Glauben findet sich bei sämtlichen bürgerlichen Psychologen unserer Zeit teils bewußt teils unbewußt. Bei Hegel wird das Problem zwar dialektisch gefärbt, bleibt aber wegen seines idealistischen Systems in der Luft schweben. Schopenhauer überspringt die dialektische Schwierigkeit, indem er der Welt einen transzendentalen Willen andichtet, dessen Erforschung jeder gesetzmäßigen Wissenschaft verschlossen ist, obgleich gerade er im Anschluß an Cabanis die großen physiologischen Gesichtspunkte des Willensproblems klargelegt hat. Statt aber die unbewußten Bestimmungselemente des bewußten Willens auch gesetzmäßig zu erforschen, weigert er sich, eine solche naturwissenschaftliche Erforschung des unbewußten Willens vorzunehmen, haut unbarmherzig auf den Arzt Brandis los, welcher diese naturwissenschaftliche Methode verfolgt, klagt ihn des Plagiats an, und verlegt den Willen als Ding an sich und »völlig Ursprüngliches« ins metaphysische Jenseits. Feuerbach stellt die Hegelsche Idee zwar in den christlichen Hirngespinsten auf die Füße, verliert aber die Zusammenhänge der gesellschaftlichen und

natürlichen Entwicklung, welche bei Hegel schon idealistisch angedeutet sind, aus den Augen. Marx und Engels tragen ihre Folgerungen aus Feuerbachs Konsequenz und Inkonsequenz in die Erforschung der gesellschaftlichen Entwicklung hinein, bleiben aber der Dialektik des Bewußtseins und Willens fern. Dietzgen endlich legt die großen Grundzüge der geistigen Entwicklung auf dialektischer, materialistisch-monistischer Grundlage klar. Damit hat er das umfassende Gerüst für die Ausarbeitung der Einzelheiten der Bewußtseins- und Willensprobleme aufgebaut. In diese Einzelheiten hier einzugehen, ist natürlich nicht ein Teil meines Themas gegen Plechanow. Dafür genügt die Andeutung der Hauptgesichtspunkte.

Daß die geschichtliche Entwicklung diese Richtung hat befolgen müssen, daß ohne bestimmte physiologische und gesellschaftliche Voraussetzungen die bewußte Tendenz zur Überwindung der inkonsequenten Neben- und Haupttendenzen der logischen Entwicklung nicht als Streben nach theoretischer Klarheit auftreten konnte, daß der bloße historische Materialismus mit seiner übertriebenen Betonung der Gesellschaftsdialektik zwar Streben zeigte, aber keine Klarheit erreichte, sondern erst eine Vorstufe zu einer konsequenten Dialektik ist, daß Josef Dietzgens Welterkenntniswissenschaft die erste bewußte Vorarbeit für die theoretische Erkenntnis und praktische Durchführung einer wirklich konsequenten wissenschaftlichen Dialektik bewältigt hat, glaube ich durch die vorstehenden Ausführungen genügend belegt zu haben.

Zur Vervollständigung meines Beweismaterials will ich indessen noch einige besondere Beispiele aus der engeren marxistischen Literatur anführen.

Mit Plechanow brauche ich mich in diesem Falle nicht mehr zu beschäftigen. Wir haben oft genug gesehen, wie sorgfältig er sich in unbewußter Befolgung seines logischen Entwicklungsgesetzes von allem fern hält, was die Hauptfragen der Philosophie zu lösen geeignet wäre. Es paßt also auch logisch in seine Entwicklung hinein, wenn seine allen philosophischen Hauptfragen aus dem Wege gehende Philosophie das Willensproblem umgeht mit den Worten: »Wir wollen uns mit der Frage, inwiefern das Regieren der Gedanken durch den Willen möglich ist, nicht aufhalten.« Er hat sich nämlich überhaupt nie lange genug bei diesem Problem aufgehalten, um es zu lösen.

Die Marxsche Gesellschaftswissenschaft wirkt bei ihm als das

geotropische Prinzip, welches sein Wollen unter das engmarxistische Sollen zwingt, und seine stereotropische Anlehnung an die Marx-Engelssche Denkweise ist so stark, daß der heliotropische Einfluß des Dietzgenschen Lichtes ihn negativ einstellt und zum philosophischen Rückwärtskriechen zwingt.

Es entspricht diesem philosophischen Raupenstadium, daß Plechanow sein eristisches Kriechen für eine vollkommene Dialektik hält, und daß er dem freieren Flug des aus dem metaphysischen Puppengehäuse entschlüpften Falters Dietzgen nicht folgen kann.

Aber auch seine übrigen engmarxistischen Kollegen haben noch nicht dasjenige dialektische Entwicklungsstadium erreicht, wo ihr wissenschaftliches Wollen als relative Freiheit über ihr engmarxistisches Sollen eine historische Notwendigkeit geworden ist.

Der historische Materialismus soll nur auf Massenbeobachtungen beruhen und nur für Massenbeobachtungen gelten. Aber wie das Wertproblem erst dann in seinen Massenverzweigungen gelöst werden konnte, nachdem die Zelle der Warenproduktion, die Einzelware, in ihrer Wertentwicklung erkannt war, so kann auch die historische Notwendigkeit des Massenwillens erst verstanden werden, nachdem der Einzelwille dialektisch als Entwicklungsprodukt im Universalzusammenhang, als keimesgeschichtliches Weltelement mit stammesgeschichtlichen und gesellschaftlich-historischen Komponenten erkannt ist.

Diese Erkenntnis fehlt dem engeren Marxismus, und daher sind nicht nur die Willensregungen von Massen und Individuen, sondern auch die dialektische Verbindung zwischen den Willensnotwendigkeiten historisch-leitender Individuen und den von ihnen beherrschten Massen unverstanden geblieben.

Ist die Täuschung eines ganzen Volkes durch eine gefälschte Depesche ein Vorgang, der sich im Kopfe Bismarcks als unvermeidliche Notwendigkeit entwickeln mußte, oder bestand die individuelle Freiheit, einen anderen Entschluß zu fassen? Muß ein Junker einen bestimmten Fall öffentlich bekannten Elends einer Arbeiterfamilie mit dem Ausruf begleiten: »Der Vater wird wohl alles versoffen haben?« Muß ein Mc. Kinley diplomatische Dokumente geheim halten, deren Veröffentlichung einen Krieg zwischen den Vereinigten Staaten und Spanien unnötig gemacht haben würde? Muß ein Kapitalist die nötigen Schutzvorrichtungen vermeiden, deren Fehlen Hunderten von Arbeitern früher oder später das Leben kostet?

Solche und ähnliche Fragen, deren Zusammenhänge sich auf

den ersten Blick als ein großes Netzwerk historischer Notwendigkeiten ergeben, die sich im Kopfe verschiedener Individuen widerspiegeln und dann in einem bestimmten Kopfe einen Kampf zwischen Wollen und Sollen hervorrufen, sind im engeren Marxismus durchweg mit einfacher Gesellschaftsdialektik erledigt worden und haben in der Regel eine mehr ethisch-ästhetische als wissenschaftlich historische Behandlung erfahren.

Und zwar ist eine solche Behandlungsweise nicht nur aufgetreten bei den von den Orthodoxen als ethische Ästhetiker bekämpften Genossen, sondern bei diesen Orthodoxen selbst. Überall laufen bei Kautsky, Mehring, Plechanow, Bauer und anderen »ideologische« Gedankengänge neben den »historisch-ökonomischen« her, und namentlich bei der Beurteilung historischer Persönlichkeiten zeigt sich diese Inkonsequenz sehr häufig.

Wie wenig das Willensproblem in der Theorie und Praxis des engeren Marxismus geklärt worden ist, ersieht man sehr deutlich an Mehrings Artikel über »Bismarck und das historische Urteil«, in der »Neuen Zeit«, XVI, Bd. II, Nr. 47. Dort heißt es:

»In den zehn Tagen, die seit Bismarcks Tode verflossen sind, haben unzählige Aufsätze sich historisch mit dem toten Manne abzufinden gesucht. Die meisten davon und geradezu alle, die in der bürgerlichen Presse das Licht der Welt erblickt haben, waren mehr oder minder kritiklose Überschwenglichkeiten, die der Tag verschlungen hat, wie sie der Tag gebar. Anders steht es mit dem Urteil der sozialdemokratischen Presse, die sich redlich abgemüht hat, festzustellen, worin die historische Bedeutung Bismarcks bestanden habe. Dabei ist dann eine mannigfach schattierte Auffassung herausgekommen, von dem drastischen mortuum flagellavi des »Hamburger Echo« bis zu einer gewissen Annäherung an die bürgerlichen Überschwenglichkeiten, unter Berufung auf das sine ira et studio des Tazitus, dessen eigentümliche Bedeutung als Geschichtsschreiber beiläufig darin besteht, daß er niemals ohne, sondern immer mit Eifer und Zorn geurteilt hat.« (S. 641.)

Der historische Scharfblick des engeren Marxismus, wie er sich nach fünfzigjähriger Verbreitung des »Kommunistischen Manifests«, neununddreißigjähriger Verbreitung der Vorrede zur »Kritik der Politischen Ökonomie«, einunddreißigjähriger Diskussion des ersten Bandes des »Kapital« und dreiundzwanzigjähriger Erziehung der Parteigenossen durch die Theoretiker der Eisenacher Richtung

kundgibt beim Tode Bismarcks im Spätsommer des Jahres 1898, produziert also »eine mannigfach schattierte Auffassung« über die Willensfreiheit Bismarcks, wie sich das auf Grund »ökonomischer Einsicht« und ohne die Vorschriften einer dialektisch geklärten Erkenntnistheorie leicht denken läßt.

Mag man auch in Rechnung ziehen, daß unter diesen mannigfachen Schattierungen des historischen Urteils über eine Persönlichkeit seitens der Sozialdemokratie einige sicherlich von Denkern herrühren, welche den historischen Materialismus selbst noch nicht begriffen haben, so wäre es doch eine für die Intelligenz der Mehrzahl der sozialdemokratischen Redakteure wenig schmeichelhafte Annahme, eine solche Einschränkung zu verallgemeinern. Sie erledigt sich auch sehr schnell durch den Beweis, daß das historische Urteil, welches Mehring selbst zu dieser Flickendecke von historischen Urteilen hinzufügt, auch noch in verschiedenen Regenbogenfarben flimmert, bei denen sogar »ideologische« Nuancen mit unterlaufen.

Über das mortuum flagellavi des »Hamburger Echo« schüttelt Mehring nicht sehr mißbilligend den Kopf. »Wenn wir nicht wissen, wo wir gefühlvolle Anwandlungen beziehen sollen am Grabe eines Mannes, der sich bis in die Schatten des Todes hinein an der wollüstigen Henkersphantasie berauschte, das klassenbewußte Proletariat niederzukartätschen, so mag das an einem beklagenswerten Mangel menschlichen Edelmuts liegen, der uns mehr veranlassen sollte, im stillen Kämmerlein zu trauern, als über feinere und weichere Naturen abzusprechen.« Diese Stelle rinnt köstlich logisch aus der Feder eines Mannes, der wenige Jahre später einen weit weicheren und ungefährlicheren Mann als Bismarck bis in die Schatten des Todes hinein mit einem brutalen »Strolch noch im Sterben« historisch aburteilte, und dessen historisches Urteil über Eugen Dietzgen dahin lautet, dieser impfe den Lehren seines Vaters fremdes Blut ein, welches diesen Lehren feindlich sei. Wie sich Mehrings »menschlicher Edelmut« gegen den verstorbenen Genossen Schönlank offenbarte, darüber haben selbst gute Freunde Mehrings, als über ein »psychologisches Rätsel« verwundert den Kopf geschüttelt. Dieses psychologisches Rätsel klärt sich sehr natürlich dahin auf, daß in Mehrings unbewußtem Stammessollen gewisse Elemente stecken, welche seinem engmarxistischen Wollen manchmal in die Quere kommen. Diese Stammeseigentümlichkeiten sind aus einem Tierstadium vererbt, in welchem sie einmal

eine nützliche Funktion im Kampf ums Dasein versahen. Auf der heutigen Stufe menschlicher Entwicklung sind diese psychischen Eigentümlichkeiten so nutzlos geworden wie der Wurmfortsatz, und spielen nun die Rolle von Gemeinschädlingen; sie widersprechen den sozialen Instinkten des Menschenwesens. Die engmarxistische Logik hat ihrer eigenen unbewußten Schwankungen wegen kein großes Gewicht gegen diese vererbten und nutzlosen Stammeseigentümlichkeiten. Wahrscheinlich sind diese auch mit einer noch so dialektischen Logik nicht mehr völlig zu beherrschen, weil sie durch lange Gewöhnung und Alter zu fest eingewurzelt sind.

Zwar dürfe man dem persönlichen Temperamente allen möglichen Spielraum gewähren, meint Mehring in diesem Artikel weiter, »aber eine gewisse Grenze muß hier doch innegehalten werden«. Nach welchem theoretischen und praktischen Maßstabe Mehring diese Grenze mißt, bleibt sowohl in seiner Theorie wie in seiner Praxis dunkel. Nur soviel sagt er uns bestimmt: »Das persönliche Temperament läßt sich nicht einfach mit dem historischen Urteil verwechseln.« Welchen Nutzen Genossen wie Plechanow oder Bauer aus solchen »banalen« Ratschlägen ziehen, haben wir erfahren. Mehring selbst profitiert auch nicht viel davon. Über die individuelle und soziale Verantwortungsfreiheit sagt uns weder diese Reflexion noch der Rest des Mehringschen Artikels etwas Genaues.

Im übrigen aber fordert es Mehrings »entschiedenen Protest« heraus, wenn ein gewisses Parteiblatt den toten Bismarck einen »revolutionären Geist« nennt, oder ein anderes Parteiblatt meint, erst nach Jahrzehnten werde ein umfassendes historisches Urteil über Bismarck möglich sein, bis dahin schwanke sein Charakterbild in der Geschichte, von der Parteien Haß und Gunst verwirrt. Außerdem rügt er noch ganz besonders, daß dabei »auch noch die materialistische Geschichtsauffassung in jener mißverständlich verwaschenen Anwendung herhalten muß, die den einzelnen von jeder historischen Verantwortung auf Kosten der allgemeinen Zustände entlasten möchte.«

Demnach müßte also der historische Materialismus, wie er von Mehring und seinen Gesinnungsgenossen vertreten wird, angeben, bis zu welchem Durchschnittsgrade der einzelne die historische Verantwortung für allgemeine Zustände trägt. Aber bei dem Studium des historischen Materialismus zeigt sich, daß diese Frage

nirgendwo in der engeren marxistischen Literatur beantwortet worden ist. Sie kann auch gar nicht beantwortet werden, solange die engeren Marxisten keine dialektisch ausgearbeitete Erkenntniswissenschaft haben. Die von Mehring gerügte mißverständliche Anwendung des historischen Materialismus auf das Willensproblem besteht also darin, daß gewisse Genossen nicht wissen, wie sich dieses Problem in Mehrings Kopf malt. Wir haben bereits bei der Besprechung der logischen Eigentümlichkeiten Mehrings gesehen, daß er über die historische Willensfreiheit bestimmter Persönlichkeiten nur unbestimmte und widersprechende Aussagen zu machen weiß, wie alle seine Kollegen. Ist es da ein Wunder, wenn andere Genossen nicht wissen, welches die richtige Anwendung des historischen Materialismus auf das Willensproblem nach Mehrings Ansicht ist? Warum spricht er sich denn nicht klar darüber aus, ehe er andere wegen ihrer mißverständlichen Anwendung von etwas rügt, was noch gar nicht sicher bekannt ist? Er verfährt so, weil seinem Wollen durch sein unbewußtes Sollen ein inkonsequentes Verfahren vorgeschrieben wird, welches durch keine wissenschaftliche Erkenntnistheorie geklärt ist.

Die Quintessenz von Mehrings historischem Urteil über Bismarck ist dann, daß d a s historische Urteil über Bismarck schon jetzt in seinen »bestimmenden Grundzügen« so fest stehe, wie es nach hundert oder fünfhundert Jahren »nur immer feststehen mag«. Nämlich: »Die historische Rolle, die Bismarck gespielt hat, war durch die Klassenkämpfe bestimmt, in denen er lebte und wirkte, und die Klassenkämpfe in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts liegen so durchsichtig und klar vor, daß wirklich nicht abzusehen ist, auf welche Offenbarungen noch gewartet werden soll, um das historische Urteil über Bismarck zu finden.« (S. 642.)

Nun ist es offenbar, daß mit dem Hinweis auf die Klassenkämpfe nicht mehr über den Grad der historischen Verantwortungsfreiheit Bismarcks gesagt ist, als über denjenigen irgend einer anderen historischen oder unhistorischen Persönlichkeit. Das ist eine dialektische Formel, die sich auf jedermann anwenden läßt, und die eben darum so nichtssagend wie möglich ist. Das heißt aus einer M e t h o d e der Forschung eine Schablone machen, eine auf Massenwirkung berechnete Formel zum Schlüssel eines Problems individueller Psychologie ohne die geringste Feilarbeit benutzen.

Daß Bismarck als Junker nicht die Interessen der Kapitalisten und Proletarier vertreten wollte, daß er seines junkerlich beschränkten Horizontes wegen weder von den historischen Entwicklungsgrenzen seiner eigenen noch denjenigen anderer Klassen eine Ahnung hatte, daß er glaubte mit den historischen Kräften spielen zu können und von ihnen überwältigt wurde, wie Mehring nun ausführt, beweißt doch nur, daß er unbewußt von historischen Notwendigkeiten beherrscht wurde. Aber es sagt uns nicht, wie es kam, daß er in Dingen, welche offenbar schon einmal in seinem Bewußtsein waren, doch wieder zu unbewußt inkonsequenten Schritten verleitet wurde, es sagt uns nicht, was in den entscheidenden historischen Momenten seiner Laufbahn das in letzter Instanz wirksame Bestimmungselement seines bewußten Willens war. Mehring sagt selbst: »Die Dinge wuchsen ihm über den Kopf, als er der historischen Entwicklung, die er selbst in gewissem Sinne und bis zu einer gewissen Grenze gefördert hatte, ein gebieterisches Halt zurufen wollte.« (S. 643.) In dem erstarkenden Klassenbewußtsein des Proletariats »stieß dann Bismarck auf eine unüberwindliche Macht; je heftiger er dagegen anrannte, umsomehr zerbrach er sich den Kopf, bis ihm die Sozialdemokratie triumphierend den Fuß in den Nacken setzte.«

Über die historische Verantwortung Bismarcks sagt uns diese Reflexion nichts. Mehring sagt uns weiter nur, daß man Bismarck aus der Fälschung der Emser Depesche kein Verbrechen machen dürfe, weil er eben mit den Mitteln der alten Diplomatie arbeiten mußte, und daß es ebenso ungerecht sei, zu sagen, »daß er in revolutionärem Entschlusse den nationalen Drang nach Einheit befriedigt habe«. Wolle man ihn einen Revolutionär nennen, »so war er ein Revolutionär wider Willen, der durch seine ungewöhnlich beschränkte und verblendete Arbeiterpolitik die revolutionäre Arbeiterbewegung mächtig gefördert hat«. Damit wissen wir noch nicht mehr über Bismarcks historische Verantwortlichkeit und seine individuelle moralische Freiheit, als wir über das gleiche Problem in Mehrings Willen erfahren, wenn ich sagen würde, seine ungewöhnlich beschränkte und verblendete Philosophiererei gegen uns sei eine mächtige Förderung des Dietzgenismus.

Somit läuft denn Mehrings historisches Urteil über Bismarck in die verschwommene und der Kernfrage des Bismarckschen Willensproblems fernstehende Generalität aus, ein Umsturz des von ihm oben bezeichneten historischen Urteils in seinen bestimmenden

Grundzügen sei »völlig unmöglich«, ganz gleich, was noch an besonderen Enthüllungen über einzelne Handlungen Bismarcks herauskommen möge. »Es mag durch neue Enthüllungen festgestellt werden, daß Bismarck bei dieser oder jener Gelegenheit etwas geschickter oder moralischer gehandelt hat, als bisher angenommen wurde, obgleich bei den bisherigen Enthüllungen seine Geschicklichkeit und Moralität gewöhnlich tiefer als vordem in die Brüche gekommen sind. Jedoch schlechterdings durch keine Enthüllung mehr wird die Tatsache aus der Welt geschafft werden, daß Bismarck ein Diplomat der alten Schule war, dem die Rückständigkeit der deutschen Zustände vor mehr als einem Menschenalter einen tiefgreifenden Einfluß auf die deutsche Entwicklung gestattete, aber dem seit zwanzig Jahren die Sozialdemokratie in einem opferreichen Kriege sein eigensüchtiges und die Interessen der deutschen Nation schwer schädigendes Handwerk immer gründlicher und nachdrücklicher gelegt hat.« (S. 644.)

Daß Bismarck ein Diplomat der alten Schule war, können wir gern zugeben, aber was die Kernfrage des Willensproblems ist, nämlich, warum er so etwas war als wollender und bewußter Mensch, wird dadurch nicht beantwortet. Daß Bismarck nicht wußte, eine Schädigung der Arbeiterbewegung sei eine Schädigung der Interessen der deutschen Nation, ist gewiß eine historische Tatsache, erklärt uns aber nicht, warum er in seiner Eigenschaft als Junker und Staatsmann die moralischen Grundsätze seiner eigenen Bewußtseinswelt fortgesetzt verletzte. Mußte er sie verletzen oder nicht? Das ist das Willensproblem. Und darüber sagt uns Mehrings historisches Urteil nicht mehr als uns Bauers kategorischer Imperativ Kantscher Herkunft, Plechanows offene Umgehung des Willensproblems, oder Kautskys Ethik sagen. Wir erfahren da überall nur, daß gewisse gesellschaftliche Zusammenhänge von dem oder jenen Menschen nicht richtig erkannt und daher nicht bewältigt wurden. Warum sie diese Verhältnisse nicht erkannten und beherrschten, warum ihre moralische Freiheit gewisse historische Tatsachen nicht faßte und beherrschte, warum die so gezeichneten gesellschaftlichen Zusammenhänge und nicht andere ebenfalls gegenwärtige in der Willensentscheidung dieser oder jener Person den Ausschlag gaben, das wird nicht mit bei der historischen Beurteilung einer Person durch die engeren Marxisten in Betracht gezogen. Aus einem derartigen Verfahren müssen andere, welche mit gleichen logischen Elementen ausgestattet sind,

notwendigerweise den Schluß ziehen, daß der historische Materialismus den einzelnen von der historischen Verantwortlichkeit auf Kosten der allgemeinen Zustände entlastet. Denn alle jene »bestimmenden Grundzüge«, welche nach Mehrings Ansicht das historische Urteil der engeren Marxisten über Bismarck festlegen, sind die unbewußt bestimmenden gesellschaftlichen Koordinaten des Stammesbewußtseins dieser Persönlichkeit. Der durchschnittliche Grad der Willensfreiheit einer Person läßt sich aber nur dann annähernd feststellen, wenn man das Verhältnis zwischen der Macht ihres unbewußten Stammesbewußtseins und ihres bewußten Anpassungsbewußtseins untersucht. Über diese Untersuchung schweigt sich der engere Marxismus in allen lebenden Sprachen aus.

Aber doch will der historische Materialismus, nach Mehrings Aussage, eine historische Persönlichkeit nicht von aller historischen Verantwortlichkeit auf Kosten der allgemeinen Zustände entlasten. Also wird eine historische Person bis zu einem »gewissen« Grade verantwortlich gemacht. In der Tat betrachtet auch Engels die Willensfreiheit der Individuen als ein Produkt der historischen Entwicklung. Demnach handelt es sich also um die Beurteilung der Grenzen der historischen Verantwortlichkeit führender Persönlichkeiten. Dieser Grad ist ein »gewisser« und ist in einem »gewissen« Sinne zu verstehen. Das ist alles, was wir im engeren Marxismus über das Willensproblem erfahren.

Handelt es sich dann aber wirklich um die Beurteilung der Willensfreiheit bestimmter historischer Persönlichkeiten, so wird flugs als bewußt und gewollt untergeschoben, was in der Tat unbewußt und gesollt war, und das tragische Geschick des engeren Marxismus zeigt sich dann in dem ungelösten Zwiespalt zwischen dem angeblichen Wollen und dem wirklichen Sollen der engeren Marxisten.

Das ist derselbe Zwiespalt, der auch die bürgerlichen Geschichtsschreiber fortgesetzt in die ungewolltesten logischen Wirrnisse stürzt. Bei diesen wird von den engeren Marxisten dann spöttelnd auf die Früchte der »ethisch-ästhetischen Geschichtsschreibung« hingewiesen. Aber leider hilft auch die ökonomisch-historische Geschichtsschreibung nichts gegen diesen Jammer. Ob ein Mann »ideologisch« übertreibt oder ob er »historisch-ökonomisch« übertreibt, die Übertreibung ist immer ein Beweis undialektischer Logik und führt zu unbewußten logischen Entgleisungen.

Die ethisch-ästhetische Art unterscheidet sich in ihren logi-

schen Eigentümlichkeiten nur unwesentlich von der ökonomisch-historischen. Mehring selbst gibt ungewollt ehrlich Zeugnis dafür, wenn er im »Nachlaß« Köppens Reflexionen über die Willensfreiheit Napoleons I. zu einem Vergleich mit der Willensfreiheit Friedrichs des Großen ausnutzt, wobei ihm, wie wir gesehen haben, der Geldverstand des preußischen Königs zur »völligen Klarheit« wird über das, was er konnte, und was er nicht konnte. Dadurch erhalten wir in der Tat völlige Klarheit über das, was Köppen und Mehring als Philosophierer über das Willensproblem konnten und was sie nicht konnten.

Köppen schreibt in seiner Jubelschrift mit Bezug auf Napoleon I.: »Unendlich war die Aufgabe, die er zu lösen hatte; er hat sie gelöst mit Riesenkraft, er ist das größte militärische und administrative Genie aller Zeiten, Keinem vergleichbar. Aber er hat sie gelöst als ein Knecht, und nicht als Freier; er hat getan was er mußte, nicht weil er es wollte, sondern weil er es mußte. Was er wollte, mußte er nicht, und was er nicht wollte, mußte er .... Der Stern an den er glaubte, strahlte nicht in seiner Brust, sondern schwebte als feindseliger Komet gebieterisch über seinem Haupte am Schicksalshimmel .... Er ist das grandioseste Beispiel von der Impertinenz und dem Trotze des Individuums gegen die Idee, mit der er gerungen hat wie ein Titan, und die er schon erdrosselt zu haben glaubte, während er von ihr erdrückt wurde. Eben darum hat es nie ein willenloseres Werkzeug in der Hand des Weltgeistes gegeben als ihn .... Es ging Napoleon mit der Revolution, wie der Maus mit der Katze. Er glaubte mit ihr zu spielen und sie spielte mit ihm; er glaubte sie als Mittel zu gebrauchen und sie gebrauchte ihn als solches; er glaubte sie überwunden zu haben und sie überwand ihn. Er war nichts als die eingefleischte Revolution selbst und doch zugleich deren eingefleischtester Feind; er war ihr Unterdrücker in Frankreich und doch ihr Verbreiter in Europa.«

Dazu sagt Mehring nur: »So ging Napoleon unter in dem Konflikt des subjektiven Wollens mit der objektiven Notwendigkeit.« (Nachlaß I, S. 37.) Über die dialektischen Inkonsequenzen der Köppenschen Darstellung sagt er weder hier noch im gleich darauffolgenden Kapitel über »Die Philosophie des Selbstbewußtseins« etwas. Dagegen verliert er sich in ein Ausspinnen der Köppenschen Parallele zwischen Napoleon und Friedrich, bei der er selbst in die undialektischen Brüche gerät.

Napoleon hat getan was er mußte. Soweit stimmen wir mit Köppen überein. Aber nun frägt sich: Mußte sein Wollen im Durchschnitt ein bewußt freies sein, oder mußte es ein vorwiegend unbewußt unfreies sein? Hier wird Köppen zum logischen Akrobaten. Napoleon soll nicht gewollt haben, was er mußte, und gemußt haben, was er nicht wollte. Hier entsteht die Unklarheit zunächst daraus, daß Handlungsfreiheit und Willensfreiheit nicht bewußt untersucht sind. Warum wollte Napoleon, was er nicht tun mußte? Er mußte wollen, was er nicht tun wollte. Warum wollte er nicht, was er tun mußte? Er mußte sich mit seinem Willen dem historischen Muß widersetzen. Er mußte so wollen und so handeln, weil der Grund dieses Zwiespaltes zwischen Wollen und Handeln in dem Zwiespalt zwischen seinem unbewußten subjektiven Sollen und seinem bewußten subjektiven Wollen lag. Er war sich erstens nicht der in seinem Stammesbewußtsein liegenden bestimmenden Macht bewußt, zweitens kannte er nicht die historischen Entwicklungsgesetze seiner Zeit. Diese kannte Köppen aber ebensowenig wie Napoleon. Daher mußte in beiden Fällen ein unlogisches Resultat, ein Zwiespalt zwischen dem bewußten Wollen und dem unbewußt aufgedrängten Handeln hervorgehen.

Der logische Widersinn liegt bei Köppen sinnfällig auf der Hand. Wer will, was er nicht muß, und muß, was er nicht will, ist auf alle Fälle nicht willenslos. Er mag ein »unbewußtes« Werkzeug der Geschichte sein, aber wer so wie Napoleon nach Köppens Ansicht sein ganzes Leben lang mit seinem Willen gegen die historische Notwendigkeit Sturm läuft, der hat einen starken Willen. Allerdings kann ein solcher Willen nicht frei genannt werden, da er sich eben der historischen Notwendigkeit seiner Bewegungen nicht bewußt ist. Darum ist er eben seiner Aufgabe als Knecht, und nicht als Freier gerecht geworden. Ein dialektisch freier Wille ist sich bewußt, daß er so und so will, weil er aus historischer Notwendigkeit so und so muß, und der kommt in keinen Konflikt zwischen Wollen und Sollen, ohne wenigstens theoretisch die Ursache dieses Konflikts zu durchschauen.

Wollen wir etwas, was wir nicht müssen, so liegt hinter diesem freieren Wollen ein tieferes Müssen, dessen wir uns nicht klar bewußt sind. Wollen wir etwas nicht, was wir schließlich doch müssen, so fehlt uns das Erfassen bestimmter historischer Notwendigkeiten, welche sich unseren Anpassungswillen später aufdrängen

Selbst der freiste menschliche Wille tritt auf als historische Notwendigkeit, und ist um so freier, je mehr er die ihn befreienden historischen Notwendigkeiten klar überblickt. Denn um so tiefer dringt er ein in das Gebiet des unbewußten Stammesbewußtseins und in seine stammesgeschichtlichen und gesellschaftlich-historischen Zusammenhänge.

Um geschichtliche Bewegungen beherrschen zu können, müssen wir sie verstehen. Und das Verständnis wächst nur in dem Maße, wie wir die materiellen physiologischen und gesellschaftlichen Mittel zu ihrer Beherrschung erwerben. Denn ein solches Verständnis ist selbst eine Begleiterscheinung einer größtenteils unbewußten Entwicklung solcher Herrschaftsmittel, oder ist wenigstens bisher so entstanden.

Wenn also Napoleon die ihm von der geschichtlichen Notwendigkeit gestellte Aufgabe löste wie ein Knecht und nicht wie ein Freier, so tat er es, weil ihm weder die geschichtliche Entwicklung seiner Zeit, noch seine Klassenerziehung, noch seine stammesgeschichtliche physiologische Entwicklung die Herrschaftsmittel an die Hand gaben, um seine bewußte Willensfreiheit bis zur Umfassung der großen historischen Notwendigkeiten seiner Person und seiner Zeit zu entwickeln.

Durch diese hohle Gasse der peinlichen historischen Notwendigkeit windet sich auch das engmarxistische Bewußtsein noch qualvoll hindurch wie es das bürgerliche bei Köppen und anderen gleichbewußten Historikern getan hat und noch tut. Zwar hat die historische Entwicklung den engeren Marxisten mit Hilfe der Gesellschaftsdialektik den Ausweg aus dieser Gasse gewiesen, aber solange diese Dialektik mehr schematisch als methodisch auf das Bewußtseins- und Willensproblem angewandt wird, kommen sie aus dem steilen Engpaß ihres logischen Entwicklungsgesetzes nie ganz heraus, sondern rutschen immer wieder in Halbheiten und Fallgruben der Logik hinein. Erst Dietzgens logische Dialektik kann ihnen einen festen Halt geben, um endgültig aus den Klüften dieser historischen Willensschranke zu entrinnen.

IV. Kapitel:

Ethik im engeren Marxismus und im Dietzgenismus.

Marx und Engels haben nicht nur eine neue Erkenntnistheorie, sondern auch eine neue Moraltheorie im Kopfe gehabt. Leider haben sie ihre Moraltheorie ebensowenig ausgearbeitet wie ihre Erkenntnistheorie. Daher können wir uns nur nach den gelegentlichen Bemerkungen der Väter des wissenschaftlichen Sozialismus und nach den moralischen Früchten des engeren Marxismus im Denken und Handeln der engeren Marxisten einen Begriff von dieser engeren marxistischen Moraltheorie und ihrer praktischen Wirksamkeit machen. Allerdings hat Kautsky einen Anlauf zur Ausarbeitung einer marxistischen Moraltheorie in jüngster Zeit gemacht. Obgleich dieser Anlauf, betitel »Ethik und materialistische Geschichtsauffassung«, ein wichtiger Beitrag zur Literatur des Marxismus ist, wie alles, was aus Kautskys Feder kommt, hat der Verfasser selbst dieses Werkchen doch nur einen »Versuch« genannt, in dem richtigen Gefühl, daß er dabei ein Gebiet betrat, auf welchem er bei Marx und Engels keinen Rat finden konnte, sondern selbständig vorgehen mußte, ohne doch mehr als lose zusammengesuchtes Gelegenheitsmaterial dafür mitnehmen zu können.

Was wir an Aussagen über Moral bei Marx und Engels finden, gibt nur einen schwachen Anhalt für eine Darstellung ihrer Moraltheorie. Als größter Hauptgesichtspunkt tritt indessen doch klar hervor, daß Moral nach ihrer Ansicht auf Lebensbedürfnissen beruht. Wo aber der bewußte Übergang von Lebensbedarf zu Moral zu finden ist, dafür ist weder bei Marx noch bei Engels ein Anhalt zu finden.

So heißt es bei Marx im »Kapital«, die Verlängerung des Arbeitstages stoße »auf moralische Schranken«. Der Arbeiter braucht Zeit zur Befriedigung geistiger und sozialer Bedürfnisse, deren Umfang und Zahl durch den allgemeinen Kulturzustand bestimmt sind.« An einer anderen Stelle dieses Werkes lesen wir: »In seinem ... Wehrwolfshunger nach Mehrarbeit überrennt das Kapital nicht nur

die moralischen, sondern die rein physischen Maximalschranken des Arbeitstages.« Marx spricht von den »normalen, moralischen und physischen Entwicklungsbedingungen« der menschlichen Arbeitskraft. Engels spricht in seinen »Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie« von der »scheußlichen Unsittlichkeit« gewisser Methoden des kapitalistischen Systems, und rügt die »Heuchelei der Ökonomen«, die sich dabei in ihrem vollen Glanze zeige. Marx redet verschiedene Male von dem »moralischen Verschleiß« des Kapitals, wodurch es an Wert verliere. Engels sagt uns im »Anti-Dühring«, daß man nicht gut von Moral und Recht abhandeln könne, »ohne auf die Frage vom sogenannten freien Willen, von der Zurechnungsfähigkeit des Menschen, von dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit zu kommen«, klärt diese Frage selbst aber nicht weiter auf, sondern begnügt sich mit der aus der neuen erkenntnistheoretischen Wendung des historischen Materialismus folgenden ganz allgemeinen Feststellung: »Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen.« Welche Naturgesetze es nun sind, nach welchen die moralische Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu beurteilen ist, untersucht Engels nicht. Er beschränkt sich auf die tautologische Erkenntnis, daß Freiheit des Willens »nichts anderes« heiße, als »die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können«. Das ist aber nur eine Definitionsänderung ähnlich der Bräsigschen, wonach die große Armut von der großen pauvreté kommt. Sie besagt »nichts anderes«, als daß Freiheit des Willens — — — Freiheit des Willens heißt, und zwar materialistisch statt idealistisch aufgefaßt, bleibt aber trotz ihres materialistischen Gewandes doch eine Tautologie. Was wir wissen wollen, ist eben gerade, *wie* eine sachgemäße Entscheidungsfreiheit entsteht, und *welche* Naturgesetze wir dazu erkennen und beherrschen müssen.

Aber die Antwort von Engels auf diese Frage ist wieder eine Tautologie. Wir erkennen diese Gesetze bei Engels nicht. Was er uns gibt, ist nur die tautologische Folgerung aus seiner obigen tautologischen Definition, nämlich: »Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist *damit* notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung.« (Anti-Dühring, dritte Auflage, S. 113.)

Damit erfahren wir keineswegs, nach welchen Gesetzen die innere über die äußere Natur auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung zur Freiheit gelangt. Wir erfahren nur, daß es so zugehen soll, wie Engels behauptet. Aber der Beweis, daß diese Behauptung richtig ist, kann nur dadurch geliefert werden, daß das Wie der geistigen Entwicklung klargelegt wird, daß gezeigt wird, wie die eine historische Notwendigkeit, nämlich die relative Willensfreiheit des Menschen, aus dem Spiel der anderen historischen Notwendigkeiten, nämlich der Wechselwirkung zwischen gesellschaftlicher und Universalentwicklung, entsteht. Die unerläßliche wissenschaftliche Vorbedingung für eine solche Untersuchung ist eine weltelementare Erkenntnistheorie, welche von der Hypothese zum Wissen fortgeschritten ist.

Da eine solche Erkenntniswissenschaft in der erkenntnistheoretischen Wendung des engeren Marxismus nicht enthalten ist, kann auch Kautskys »Versuch«, eine marxistische Moraltheorie zu entwickeln, nur zu widersprechenden und unklaren Allgemeinheiten führen. Denn erstens bleibt Kautsky in seiner »Ethik« dem einen Punkte fern, welchen schon Engels als »nicht gut« umgehbar für eine solche Untersuchung bezeichnet hat, nämlich der Frage nach dem sogenannten freien Willen. Zweitens muß eine wissenschaftliche Welterkenntnis notwendigerweise den Horizont der Gesellschaftsdialektik überschreiten. Das tut Kautsky denn auch, indem er auf den Darwinismus übergreift. Aber dem Darwinismus fehlt ebenfalls die weltelementare Erkenntnistheorie, welche dem engeren Marxismus mangelt. Unter diesen Umständen kann Kautskys Versuch nur weitere Belege liefern für die methodische Unzulänglichkeit des engeren Marxismus.

Dazu kommt in seinem Falle noch der Umstand, daß seine Schrift durch praktische Rücksichten diktiert wurde, und nicht das Resultat langer wissenschaftlicher Forschung ist. Wie er selbst sagt, ist diese Schrift eine »Gelegenheitsarbeit, aus einer Polemik herausgewachsen.« Nun kann zwar eine Gelegenheitsarbeit sehr wertvoll und für die große Masse der Parteimitglieder förderlich und bahnbrechend sein, wenn sie sich aufbaut auf einem Tatsachenmaterial, welches nicht durch Gelegenheitsarbeit, sondern durch lange und methodische Forschung gesammelt worden ist. Solche Gelegenheitsarbeiten waren das »Kommunistische Manifest« und der »Anti-Dühring«. Aber Kautskys »Ethik« ist nicht auf einer so sorgfältig vorbereiteten Grundlage von wissenschaftlichem

Material entstanden. Er sagt selber, er hätte zunächst nur einen Artikel im Sinne gehabt. Aber bei der Ausarbeitung der verschiedenen Gesichtspunkte fand er, daß er sich im Umfang des Themas verrechnet hatte. Mit anderen Worten, und ohne stilistische Verhüllung des wahren Sachverhaltes: Die Frage der Ethik wurde akut infolge Reibereien zwischen den s. Zt. revisionistischen Redakteuren des »Vorwärts« und Kautsky. Nun hieß es einmal deutlich zeigen, was der engere Marxismus auf dem Gebiete der Moralforschung vollbracht hatte. Denn nur so ließ sich überzeugend nachweisen, daß die revisionistischen Redakteure in ihren Auffassungen von dem wahren Marxschen Wege abgewichen waren. Aber siehe da, nun zeigte sich, daß eine marxistische Moralforschung noch gar nicht existierte. Das betreffende Blatt war unbeschrieben in der Geschichte des Marxismus. Aber der Kampf gegen die von gewissen Revisionisten (leider auch von gewissen orthodoxen Marxisten) beliebte Kantsche Ethik machte eine Skizze der Moralforschung vom marxistischen Standpunkte unerläßlich. Wo nun das Material dazu in der Eile herbekommen?

Unter diesen polemischen Rücksichten nahm die Schrift unvermeidlich und ohne den bewußten Willen Kautskys den Ton einer von praktischen Rücksichten diktierten Erkenntnis an. Kautsky selbst fand nach der Ausarbeitung derselben, daß sie »kein eigentliches Buch« geworden war. Richtiger gesagt, sie war keine eigentliche Antwort auf die Kernfragen der Moralforschung geworden. Vielmehr begnügt sie sich, nach Kautskys eigenem Geständnis, »mit einer kurzen Skizzierung« seines Gedankenganges, gibt »nur wenige Hinweise auf Tatsachen und Argumente zum Beweis und zur Illustrierung des Ausgeführten«.

Um die Schrift zu einer gründlichen Arbeit zu machen, wären nach Kautskys eigener Ansicht »ein paar Jahre ruhiger, ungestörter Tätigkeit erforderlich«. Leider komme er einstweilen nicht dazu. Also ist seine Schrift keine sorgfältige Ausarbeitung einer engeren marxistischen Moraltheorie, sondern eine in der Eile zusammengeraffte und größtenteils aus Kautskys analytischem Kopfe ohne umfassende wissenschaftliche Beweismaterialien konstruierte Pyramide zur Illustration des Themas, was dabei herauskommt, wenn man sich erst für einen Standpunkt entscheidet und dann ein paar Jahre ruhiger, ungestörter Arbeit darauf verwenden möchte, diesen Standpunkt zu studieren, aber leider nicht dazu kommen kann.

Das ganze vom engeren Marxismus gelieferte Material über

Moralforschung ist eine unzusammenhängende Masse dunkler und extrem verallgemeinernder Gelegenheitsbehauptungen, welche ihrer schlagwörterstarken Energie wegen zwar dem oberflächlichen und unkritischen Anfängerverstande imponieren mögen, einem sorgfältig forschenden »ernsten Schriftsteller« dagegen die unleugbare Tatsache zum Bewußtsein führen, daß trotz der wissenschaftlichen Grundtendenz des Marxismus auch sehr oft der Hang in demselben vorherrscht, für Freiheit der Wissenschaft in der Weise einzustehen, daß man über alles schreibt, was man nicht gelernt hat, und dies für die einzige streng wissenschaftliche Methode ausgibt. Das hat Engels einmal recht kräftig betont. Er ahnte wohl nicht, wie dicht in seine eigene Nähe dieser Donnerbolzen einmal fallen könnte.

Kautskys »Ethik« ist das Werk eines marxistischen Schriftstellers, dem nach seinem eigenen Geständnis die »Philosophie nicht liegt«, der das Erkenntnisproblem stets als eine rein sekundäre Frage behandelt hat, der die Frage von Moral und Recht anpackt, ohne etwas genaues zu wissen über das Willensproblem, dessen Lösung nach dem Ausspruch eines seiner Meister unumgänglich ist für eine wissenschaftliche Behandlung der Moralforschung. Dabei ist es dann ganz natürlich, daß praktische Rücksichten unbewußt seine Erkenntnis beeinflussen, und daß er uns statt einer klaren und scharfblickenden Darlegung der wesentlichen Ähnlichkeiten und Unterschiede der verschiedenen Moralbegriffe und ihrer unbewußten historischen Grundlagen eine Sammlung oft unwesentlicher Allgemeinheiten vorsetzt, bei denen die Gegenwartsinteressen, die er gegen die Revisionisten verficht, oft mit dem auf Grund ökonomischer Einsicht gesammelten Material, besonders dem darwinistischen Material, davonlaufen.

Josef Dietzgen hat uns nun eine weltelementare Erkenntniswissenschaft geliefert, welche über die absoluten und relativen Zusammenhänge der menschlichen Moralentwicklung klares Licht verbreitet. Zwar hat Dietzgen selbst ebensowenig eine Moraltheorie auf dialektisch-monistischer Grundlage ausgearbeitet wie Marx oder Engels. Ob er eine solche Theorie im Kopfe hatte, weiß ich nicht. Soweit er sich über Moral ausgesprochen hat, stimmen seine Erklärungen in ihren allgemeinen historischen Gesichtspunkten natürlich mit denjenigen des engeren Marxismus überein. Auch kein neuerer Dietzgenianer hat bis jetzt eine dialektisch-monistische Moraltheorie ausgearbeitet.

Nun stehe ich aber hier, wie Kautsky in seinem Kampfe gegen die Revisionisten, vor der Notwendigkeit, die allgemeinen Gesichtspunkte klarzulegen, in denen sich eine auf einer Dietzgenschen Grundlage aufgebaute Moraltheorie von der engeren marxistischen unterscheiden muß, und in welchen sie mit derselben übereinstimmt. Ich selbst habe aber auch noch keine Moraltheorie völlig ausgearbeitet. Allerdings habe ich schon einige Jahre ruhiger und beharrlicher Arbeit auf das Sammeln wissenschaftlichen Tatsachenmaterials verwandt. Namentlich habe ich für eine Monographie über das Willensproblem jahrelang Forschungen angestellt, die sich nicht nur auf Büchermaterial, sondern auch auf naturwissenschaftliche Experimente und praktische psychologische Studien an Tieren und Menschen erstrecken. Aber zur wissenschaftlichen Ausarbeitung dieses Materials brauche ich noch Jahre. Vielleicht wird es mir mit dieser Monographie schließlich gehen, wie es Marx mit dem »Kapital« ging. Aber einerlei. Verschiedene Manuskripte liegen mehr oder weniger ausgearbeitet zu meiner Verfügung bei der Diskussion dieses Gegenstandes. Ich glaube daher ohne Arroganz die Gelegenheitsarbeiten und das Gelegenheitsmaterial Kautskys einer Kritik unterziehen und nebenbei einige eigene Bemerkungen über Moral einfügen zu dürfen. Und wenn ich dabei meine eigenen Ansichten auch meist polemisch entwickle, so kann das solche ernsthaften, gründlichen und sorgfältigen Leute wie die engeren marxistischen Schriftsteller jedenfalls nicht verhindern, den Sinn meiner eigenen Moraltheorie in ihren großen Umrissen richtig zu erfassen.

Schon in »Dialektisches« habe ich ganz kurz mit einigen Strichen eine Andeutung in dieser Richtung gemacht. Auf diese Andeutung ist, wie unter den Umständen zu erwarten war, kein engerer Marxist eingegangen. Als Antwort auf meine Einladung, dieses Problem durch gegenseitige Diskussion zu klären, habe ich nur hochnäsiges und persönlich herabsetzendes Wortgeplänkel zu hören bekommen. Dieses engmarxistische Benehmen stimmt völlig mit den logischen Voraussetzungen des engeren marxistischen Bewußtseins überein.

Der Vollständigkeit halber zitiere ich hier zunächst aus »Dialektisches«, um zu zeigen, daß dasjenige, was ich bei der Abfassung jener Schrift im Kopfe hatte, übereinstimmt mit den wesentlichen Gesichtspunkten, welche ich in den beiden vorhergehenden Kapiteln über »Bewußt und Unbewußt« und über das »Willensproblem« niedergelegt habe. Es heißt nämlich in »Dialektisches«, S. 135—137:

»Die Willensfreiheit ist eine relative Freiheit. Soviel wissen wir bestimmt dank dem historischen Materialismus und Dietzgens erkenntniskritischer Bestätigung desselben. Es bleibt indessen noch näher zu untersuchen, wie weit der Wille relativ frei werden kann, wie weit er absolut unfrei bleiben muß und namentlich auch was denn der Wille eigentlich ist.« Die Antwort auf diese Frage ist in großen Umrissen in den beiden vorhergehenden Kapiteln enthalten. Dann heißt es weiter:

»Karl Kautsky hat neuerdings einen Beitrag zur proletarischen Ethik in seinem Werkchen über »Ethik und materialistische Geschichtsauffassung« geliefert. Eine dialektische Kritik dieses Werkchens steht noch aus.« Diese Kritik folgt nachstehend.

Auf Masaryks Ausstellungen näher eingehend, entwickle ich dann in »Dialektisches« folgende positive Auffassung einer proletarisch-monistischen Moral: »Sollte ich eine bestimmte Antwort auf Masaryks Behauptung geben, daß das moralische Bewußtsein ein metaphysisches Wesen ist, würde ich zu ihm sagen: Das moralische Bewußtsein ist in der Tat eine unbestreitbare Tatsache. Aber es ist kein ewiges, unveränderliches, übernatürliches Wesen. Es ist keine aprioristische Tatsache. Ihre metaphysische Ethik und moralischen Gesetze sind Treibholz auf den erregten Wogen der Klassenkämpfe. Es sind nur geistige Abbilder praktischer Bedürfnisse, welche Sie in sinnlose Abstraktionen verdreht haben. Diese haben keine praktische Kraft, weil sie niemals auf die herrschenden Zustände angewandt werden können. Daher haben diese Abstraktionen in der Luft geschwebt, gerade wie Ihre übrigen metaphysischen Ideen. Was die Menschen hören, wenn sie den Ruf des sogenannten moralischen Bewußtseins zu vernehmen wähnen, ist einfach die Stimme natürlicher Bedürfnisse, welche von gesellschaftlichen Zuständen verändert werden. Der phantastische Schleier, welchen die theologischen und metaphysischen Philosophen über diese Bedürfnisse geworfen haben, hat die Stimme der letzteren beinahe unverständlich für uns Menschen gemacht. Die Hand des klassenbewußten Proletariats reißt ihren phantastischen Schleier beiseite. Dann wird es offenbar, daß das menschliche Bewußtsein, also auch der Teil desselben, welchen man das moralische Bewußtsein nennt, das Produkt kosmischer, tellurischer, physiologischer und gesellschaftlicher Entwicklung ist. Das trifft auch allgemein auf den Willen zu. Was er im besonderen ist und welche Rolle er im Bewußtsein und in der Moral spielt, bleibt noch zu untersuchen. Die Erfahrungen von

Millionen von Jahren universaler Evolution haben sich fest in den physiologischen und psychologischen Aufbau des Menschen eingeprägt. Manche Eindrücke haben sich zu festen Formen verdichtet. Andere sind noch in einem plastischen Stadium. Noch andere pflanzen sich fort als unklare Ideen. Das proletarische Klassenbewußtsein gibt der Arbeiterklasse einen neuen gesellschaftlichen Maßstab, an welchem sie den moralischen Wert ihrer Handlungen und Ideale messen kann. Die erste Forderung dieser revolutionären Ethik ist: Arbeiter aller Länder, vereinigt Euch für die Beseitigung der Klassenherrschaft und die Organisation eines gesellschaftlichen Milieus, in welchem alle Menschen imstande sein werden, die natürlichen Forderungen ihrer normalen physiologischen und psychologischen Entwicklung zu befriedigen! Erst dann werden die Menschen befähigt werden, ihren Willen bewußt den verstandenen Forderungen einer wissenschaftlichen Moralität anzupassen. Dies wird keine ewige Moral sein, sondern eine nach den Regeln des dialektischen Prozesses wechselnde. Einstweilen stellt die neue proletarische Ethik die folgenden Forderungen: Abschaffung aller ökonomischen, politischen und geistigen Unterdrückung; Beschränkung des Kampfes um die natürlichen Lebensmittel auf ein Minimum durch gesellschaftliche Leitung des Produktionsprozesses; Verständnis der kosmischen, gesellschaftlichen und individuellen Entwicklung; selbstbestimmende Zuchtwahl evolutionärer Naturen und Selbstbestimmung überhaupt im Einklang mit den normalen Gesetzen der Universalentwicklung durch Erfüllung der erkannten Forderungen derselben. — — — Jede dieser Forderungen steht im Gegensatz zu den Gesetzen der bürgerlichen Ethik — — — das heißt der praktischen, nicht der angeblichen — — — und den Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft. Daher ist unsere Ethik revolutionär, und nur der proletarische Klassenkampf kann und wird das Ideal der proletarischen Ethik verwirklichen. Dieser Klassenkampf ist im Gange und nähert sich der Entscheidung. Ihre metaphysischen und ewigen Moralgesetze werden dabei ein nüchternes und prosaisches Ende finden. Was wollen Sie dagegen machen, Herr Masaryk?«

Ob Masaryk auf diese Frage geantwortet hat, weiß ich nicht. Es ist mir auch gleichgültig. Weniger gleichgültig ist mir aber die Antwort meiner engeren marxistischen Genossen. Ich hatte an die vorgehenden Ausführungen die Betrachtung geknüpft, daß uns Sozialisten das kapitalistische Denken bis tief in unsere Reihen nachfolgt, daß wir aber wenigstens unter uns schon in mancherlei

Hinsicht einen höheren moralischen Standpunkt einnehmen können. Wie sich die moralische Willensfreiheit der engeren Marxisten auf diese brüderliche Einladung hin geäußert hat, haben wir gesehen. Ihre Handlungsfreiheit ist eben nur so groß, als ihre Willensfreiheit über ihr logisches Entwicklungsgesetz reicht, und dieses ist ihnen leider größtenteils unbewußt geblieben. Daher fehlt ihnen auch der dialektische Maßstab für den moralischen Wert ihrer Stellungnahme gegen uns.

Was an der stilistischen Konsequenz meiner obigen Ausführungen auszusetzen ist, glaube ich in den vorstehenden Kapiteln berichtigt zu haben. An der Konsequenz meiner Grundanschauungen wird dadurch nichts geändert.

Die Inkonsequenz der bürgerlichen Praxis im Vergleich zu den angeblichen Moralsätzen der Bourgeoisie ist von den engeren Marxisten oft bespöttelt worden. So sagt Marx im »Kapital« (Band I, fünfte Auflage, S. 358) ironisch, das Kapital habe »die Methode, nackte Weiber und Mädchen, oft mit Männern zusammengebunden in Kohlen- und anderen Minen zu vernutzen«, so übereinstimmend mit seinem Moralkodex und namentlich mit seinem Hauptbuch gefunden, daß es erst nach dem Verbot dieser Methode zur Maschinerie griff. Man fände daher nirgendwo eine »schamlosere Verschwendung von Menschenkraft für Lumpereien als gerade in England, dem Land der Maschinen«.

Aber kein engerer Marxist hat wissenschaftlich konsequent nachgewiesen, wie die Bourgeoisie zu einem Moralkodex gekommen ist, der ihren Lebensanpassungen so kraß widerspricht.

Von unserem dialektischen Standpunkte aus ist es nur bedingt richtig, wenn Kautsky in seiner »Ethik« sagt (S. 134): »Es ist daher ein Unsinn, bestimmte sittliche Normen irgend eines Volkes oder einer Klasse, die als solche anerkannt werden, deshalb für unsittlich zu erklären, weil sie unseren eigenen sittlichen Normen widersprechen. Die Unsittlichkeit kann stets nur ein Abweichen von der eigenen, nie von fremder Moral sein.« Denn es frägt sich eben, ob in der eigenen Moral nicht fremde, und in der fremden nicht eigene steckt, und ob ein Volk oder eine Klasse sich dieses Zusammenhanges bewußt ist. Und wenn bürgerliche Denker von ihren eigenen Moralsätzen abweichen, oder wenn Kautsky selbst bei der Beurteilung solcher bürgerlicher Unmoral von seinen eigenen Moralnormen abweicht, dann liegt doch offenbar ein psychologisches Rätsel vor, welches nur durch die Untersuchung gelöst

werden kann, ob der betreffende bewußt oder unbewußt abweicht. Eine solche Untersuchung nimmt Kautsky indessen in einem solchen Falle gar nicht vor. Er schiebt den betreffenden Missetätern sofort als bewußt unter, was sehr leicht eine unbewußte Inkonsequenz sein kann, und darin offenbart sich eben die unbewußte Inkonsequenz des engmarxistischen Moralisten, der Bewußtseinsfragen entscheidet, ohne je eine grundlegende Erforschung der bewußten und unbewußten Willensmoral vorgenommen zu haben. Ebenso unbewußt befolgt Plechanow bei seiner Taktik gegen uns die Lehren der Schopenhauerschen Eristik. »Letzter Kunstgriff: Wenn man merkt, daß der Gegner überlegen ist, und man Unrecht behalten wird, so werde man persönlich, beleidigend, grob.« (Eristische Dialektik, S. 105.) Ob nun meine objektive Darstellung den Erfolg haben wird, welchen Schopenhauer voraussetzt, will ich abwarten. »Man würde sich sehr irren, wenn man meinte, es sei hinreichend, selbst nicht persönlich zu werden. Denn dadurch, daß man einem ganz gelassen zeigt, daß er Unrecht hat und also falsch urteilt und denkt, was bei jedem dialektischen Siege der Fall ist, verbittert man ihn mehr, als durch einen groben, beleidigenden Ausdruck.« (S. 105.)

Erst wenn sicher feststeht, ob eine solche Inkonsequenz bewußt oder unbewußt begangen wird, kann ein bestimmtes Urteil gefällt werden. Und erst nach einer solchen Feststellung ist Kautskys obiger Satz richtig. Ohne eine solche Feststellung aber bleibt er selbst inkonsequent. Denn nach seiner Auffassung wäre es ein Unsinn, wenn die Marxisten diese oder jene Stellung der Kapitalisten gegen die Arbeiter als unsittlich verurteilen, wie sie es fortgesetzt tun. Vom kapitalistischen Standpunkt aus ist das Lohnsystem eine sittliche, gottgewollte Einrichtung. Erklären wir diese Einrichtung für unsittlich, so urteilen wir von unserem, nicht vom kapitalistischen Standpunkt aus. Gilt auch nach der theoretischen Moral der Kapitalisten dieses oder jenes System für unmoralisch, so liegt eine theoretische Inkonsequenz vor, die unbewußt ist und welche daher nicht ohne weiteres als bewußt von uns denunziert werden kann. Erst muß festgestellt werden, wie weit diese Inkonsequenz bei einzelnen Individuen, und in der großen Regel, bewußt oder unbewußt ist.

Die »goldene Regel« zum Beispiel, welche nach der Ansicht vieler als christlicher Moralsatz gepredigt wird, paßt nicht in das praktische Leben der kapitalistischen Produktionsweise hinein. Sie

wird aber doch von bürgerlichen Kanzeln herab gepredigt. Die Inkonsequenz ist den meisten bürgerlichen Moralpredigern gar nicht bewußt, obschon sie, nach meiner Ansicht, den meisten Kirchenfürsten und weltlichen Herrschern wohl bewußt ist. Wo hat aber die Bourgeoisie dieses Sittengesetz her? Es ist nicht von ihr selbst erzeugt worden. Vielmehr ist es ihr vom Christentum überliefert worden. Und das offizielle Christentum hat diesen Satz von dem kommunistischen Urchristentum übernommen. Dieses Urchristentum wieder, hat diese Regel nicht aus seinem eigenen Bewußtsein geboren, sondern sie aus den ethischen Lebensregeln der Gentilgesellschaften übernommen. Und so geht es weiter bis in die Uranfänge des Menschenlebens hinein, wo aus der bewußten theoretischen Moral eine unbewußte allgemeine Lebensanpassung wird.

Die herrschende Ethik ist also keineswegs nur die Ethik der herrschenden Klassen, ebensowenig wie die herrschenden Ideen nur die Ideen der herrschenden Klassen sind. Es läuft dabei immer viel Allgemein-Menschliches unter, und dieses ist stets mehr oder weniger unbewußt, unter allen Umständen nie konsequent bewußt gewesen. Darum ist es auch durchaus nicht so unsinnig, als es auf den ersten Blick erscheinen mag, wenn wir das Lohnsystem als unsittlich verurteilen. Denn es ist unsittlich, nicht nur nach unserer bewußten Erkenntnis als Proletarier, welche die Wirkungen dieses Systems fortwährend am eigenen Leibe verspüren, sondern auch nach den allgemein-menschlichen Moralsätzen der bürgerlichen Welt selbst. Wenn wir daher das kapitalistische System als unsittlich verurteilen, so meinen wir damit nicht, daß die Bourgeoisie von der Ethik des Proletariats abweicht, sondern daß ihr System unserer Ethik widerspricht und daß auch nach den allgemein-menschlichen Gesichtspunkten ihrer eigenen Ethik dieses System geändert werden müßte. Natürlich kann dem bürgerlichen Sonderbewußtsein die proletarische Sonderethik nicht als Maßstab gelten. Auch das allgemein-menschliche Element der bürgerlichen Ethik ist den Herrschenden deshalb nicht wirksam im Bewußtsein, weil sich ihr sonder-menschliches Klasseninteresse den allgemein-menschlichen Forderungen bei ihrer täglichen Praxis widersetzt. Diese tägliche Praxis aber ist es, welche sich dem Sonderbewußtsein von Fall zu Fall als notwendig erkannte Lebensanpassung anfdrängt, und diese setzt sich durch, weil die mit dieser Anpassung übereinstimmden Stammeselemente die gegen-

sätzlichen, als abstrakte Vorstellungen empfundenen Normen überfluten. Daher helfen auch moralische Verdammungen nichts dagegen, wohl aber der Klassenkampf. Dieser fällt beim »Jüngsten Gericht« ein moralisches Urteil, welchem die Klassenherrschaft nicht entrinnen kann.

Wenn sich der Bourgeois aber von dem Felde seiner täglichen Lebenspraxis entfernt, und sich im Freundeskreise oder in seinen sogenannten Kulturversammlungen oder in der Kirche »geistig« labt, dann empfindet er oft allgemeinmenschlich, dann dauert ihn das Elend der Armen, und dann spürt er das allgemein-menschliche Sittengesetz in seinem Gewissen. Leider erlaubt ihm seine tägliche Praxis in der Produktionsweise der materiellen Lebensbedürfnisse solche allgemein-menschlichen Regungen nur als Erholung, als Luxus, als Erbauung, als Ideal, welches sich deshalb auch in die reine Ideologie auflöst. Aber diese Inkonsequenz des Denkens ist nicht eine rein sonder-menschliche bürgerliche Sache. Auch in klassenlosen Gesellschaften hat sich der Mensch im Kampfe gegen die Widersprüche des Naturlebens in Ideologien geflüchtet. Zum Beispiel, die Flucht aus dem kargen Naturleben und dem bitteren physiologischen Tode in einen mit allen Lebensbedürfnissen ausgestatteten Himmel und eine Unsterblichkeit findet sich nicht nur bei den Kulturnationen, sondern auch bei vielen primitiven Völkern. Solche widerspruchsvollen Ideologien sind natürliche Gedankenausflüchte, sie sind ein Ausdruck allgemein-menschlicher Gedankenentwicklung, welche sich sogar noch im engeren Marxismus vorfindet, weil sie nicht auf irgend ein besonderes Gesellschaftssystem, sondern im letzten Grunde auf eine stammesgeschichtliche Entwicklungstendenz zurückzuführen ist. Diese Tendenz wird durch das bürgerliche Milieu bestärkt, durch das moderne proletarische Milieu geschwächt, läßt sich aber durch die engere marxistische Erkenntnisstufe nicht völlig überwinden.

Natürlich sind gesellschaftliche Systeme, ebenso wie die Inkonsequenzen des bürgerlichen und engeren marxistischen Denkens, historische Notwendigkeiten. Aber wenn auch diese Dinge historisch notwendig sind, so braucht uns das doch nicht zu hindern, sie auf Grund der allgemein-menschlichen sittlichen Empfindungselemente unmoralisch zu finden. Auch unmoralische Dinge sind historisch-notwendig. Das Argument, welches mir von verschiedenen Seiten entgegengehalten worden ist, diese oder jene Erscheinung sei historisch notwendig gewesen, und es sei daher anti-marxistisch, sie unethisch nach

unserem heutigen Gefühl zu nennen, übersieht die dialektischen Anhalte bei der Beurteilung dieser Frage. Freilich, betrachtet man nur die Sonderheiten der verschiedenen historisch-erwachsenen Morallehren, dann ist es ein Unsinn, die Sonderheiten der einen auf Grund der Sonderheiten der anderen zu verurteilen. Denn diejenige Seite eines gewissen Sittengesetzes, welche einer gewissen Klasse oder einem gewissen Volke als allgemeines Gesetz gilt, mag der anderen Klasse oder dem anderen Volke als unsittliche Abweichung von ihren Sonderanschauungen vorkommen, und diese Sonderanschauungen mögen der anderen Seite nicht, oder nicht konsequent bewußt werden können. Ist man sich aber konsequent bewußt, welche sonder- und allgemein-menschlichen Sittenregeln auf eine bestimmte geschichtliche Erscheinung passen, dann kann durchaus kein Verstoß gegen den historischen Materialismus darin gefunden werden, daß man nach den, allen Sittengesetzen gewisser Geschichtsperioden gemeinsamen, allgemein-menschlichen Gesichtspunkten diese oder jene wirtschaftliche Erscheinung, zum Beispiel die Sklaverei, »fundamental unethisch« nennt. Denn die allgemein-menschliche Sonderklasse jeder wirtschaftlichen Epoche der Klassenherrschaft, die unterdrückte Klasse, hat in ihrer allgemein-menschlichen Not die Sklaverei oder andere Formen der Unterdrückung, als unsittlich bekämpft, wenn auch viele Einzelindividuen solche Unterdrückung nicht schwer empfunden haben. Eine solche Betrachtungsweise teilt nicht die wesentliche Unklarheit der ideologischen, sentimentalen, verschwommenen Geschichtsschreibung an sich, sondern ist eine die Methode des historischen Materialismus klar durchführende dialektische Logik, welche die wesentlichen Sonderheiten und Allgemeinheiten der Dinge zu einem abgerundeten Gesamtbilde zusammenfaßt, und sich bewußt klar macht, ob dieser oder jener Sonder- oder Allgemeingedanke bewußt oder unbewußt im individuellen oder Klassenbewußtsein steckt.

Treten also Inkonsequenzen in einer gewissen Moraltheorie oder in einer gewissen moralischen Praxis auf, so hängt die wissenschaftliche Beurteilung ganz von dem Ausfall der Untersuchung ab, wieweit der Durchschnittswille einer gewissen Klasse, oder der Durchschnittswille einer gewissen Individuums bei dieser oder jener Theorie oder Handlung bewußt frei war.

Nirgends in der engeren marxistischen Literatur ist eine solche Untersuchung zu finden. Mehrings und Plechanows moralische Urteile werden ohne eine solche Untersuchung gefällt, und auch

Kautskys moralische Urteile sind bisher stets in dieser nach vorgefaßten Meinungen vorgehenden Manier abgegeben worden. Die Inkonsequenz dieser Handlungsweise ist den betreffenden Genossen natürlich nicht bewußt.

Dies zeigt sich auf Schritt und Tritt. Nehmen wir zum Beispiel Kautskys Ausfall gegen Lombroso, jenen bürgerlichen Kriminalpsychologen, den Bölsche mit Recht einen »Konfusionarius« nennt, der aber kein größerer Konfusionarius ist, als in der Regel alle seine bürgerlichen Kollegen, wie Ferrero, Münsterberg, Nordau usw. Kautsky weist entschieden und gewiß mit Recht, Lombrosos unwissenschaftliche Manier zurück, das Verbrechen und den Verbrecher ganz abstrakt nach rein naturwissenschaftlichen, oder vielmehr naturunwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu erklären. Und sicherlich hat Kautsky nach unserem Gesichtskreise das wissenschaftliche Recht auf seiner Seite, wenn er Lombrosos Versuch, gewisse politische Richtungen zu politischen Verbrechen umzustempeln, als einen Hohn auf das wissenschaftliche Denken zurückweist. Aber Kautsky fällt dabei selbst aus seiner wissenschaftlichen Rolle. Er redet sich so in die Hitze hinein, daß ihm Lombroso schließlich selbst zum bewußten Verbrecher wird. »Gewissenlosigkeit — — — Lügen — — — leichtfertiges und niederträchtiges Bubenstück« und ähnliche moralische Urteile regnen nur so auf den konfusen Kopf des bürgerlichen Kriminalpsychologen herab. So eifert die aufgebrachte engmarxistische Logik als historische Notwendigkeit gegen die bornierte bürgerliche Logik. Aber wir haben ja an zahlreichen Beispielen gesehen, daß auch die engeren Marxisten an ganz einfachen Forderungen einer dialektischen Logik blind und taub vorbeitaumeln, obgleich ihr Horizont mit dem Dietzgenschen große proletarische Berührungspunkte hat, welche den Übergang von ihnen zu uns leicht und bequem zu machen scheinen, aber doch statt eines friedlichen Überganges zur feindlichen Ablehnung geführt haben. Und wenn das kein bewußtes leichtfertiges Verfahren vonseiten der engeren Marxisten ist, dann frägt es sich erst recht, ob bei der großen Kluft zwischen bürgerlichem und proletarischem Denken, die doch auch nicht ohne dialektische und historisch entwickelte Übergänge zu passieren ist, solche bürgerliche Kriminologen sich der Unmoralität ihrer Handlungen bewußt sind. Oberflächlich, leichtfertig, falsch ist so etwas gewiß, bei den bürgerlichen Kriminologen wie bei den engeren Marxisten uns gegenüber. Aber »gelogen«, ein »niederträchtiges

Bubenstück«, das kann ich den engeren Marxisten auf Grund meines Befundes von ihren logischen und unbewußten Entwicklungstendenzen nicht nachsagen. Wenn ich Plechanows Manier in gewissen Punkten »gewissenlos« nenne, so meine ich das auch nur im Sinne von »unbewußter Gedankenlosigkeit«, nicht von bewußter Niedertracht. Kann Kautsky dem bürgerlichen Kriminologen Lombroso nachweisen, daß dieser wirklich bewußt, mit Vorbedacht und mit der nötigen Willensfreiheit gehandelt hat, als er alle Sozialisten zu politischen Verbrechern stempelte? So nahe der Verdacht liegen mag, daß »praktische Rücksichten« diese Erkenntnis Lombrosos diktiert haben müssen, so fern liegt mir der Gedanke, daß solche praktischen Rücksichten und solche Erkenntnis konsequent bewußt bei Lombroso zusammengewirkt haben. Der Wunsch ist oft unbewußt der Vater eines intellektuellen Kindes, und nicht allein bei den Bürgerlichen. Kann Kautsky den Nachweis im Falle Lombrosos führen, so wäre ich neugierig darauf.

Nach den vorhergehenden Ausführungen ist ohne Schwierigkeit zu verstehen, warum ich die Ansicht vertrete, daß Kautskys »Ethik« sich von vornherein als ein Produkt undialektischer Logik erweist, welche dem metaphysischen Denken unbewußt mehr Konzessionen macht als der bewußte historische Materialismus tun will. Zwar beruft sich Kautsky in seiner Vorrede auch auf Josef Dietzgen. Aber seine Schrift zeigt geringe Spur des Einflusses der dialektischen Logik Dietzgens. Vielmehr ist Kautskys schwankende Stellungnahme gegen uns ein deutlicher Beweis, auch ohne seine »Ethik«, daß er den Kern der Lebensarbeit Dietzgens übersehen hat, wie alle seine engeren marxistischen Kollegen.

Andererseits sucht Kautsky die Resultate der entwicklungsgeschichtlichen Psychologie und des Darwinismus zu verwerten. Aber er beruft sich in seiner Vorrede nicht auf Darwin, und seine Ausführungen über die naturwissenschaftliche Seite des Problems beweisen auch, daß er mit der Naturwissenschaft ebenso auf gespanntem Fuße steht wie mit der Erkenntnistheorie.

Wie im Darwinismus und Lamarckismus, so wird auch für Kautskys engmarxistische Logik der Zweckgedanke zu einem großen Stein des Anstoßes. Kautsky sagt uns auf Seite 3: »Die Naturphilosophie strebte nach der Erforschung der notwendigen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung. Ihr Gesichtspunkt war die Kausalität. Die Ethik dagegen handelt vom Wollen und Sollen des Menschen, von den Zielen und Zwecken, die

er anzustreben hat. Ihr Gesichtspunkt ist also der des Zweckgedankens, der Teleologie.« Dies soll zunächst eine Einleitung zur Darstellung der Wandlungen in der griechischen Philosophie von der Natur zum Menschen sein. Es ist aber auch gleichzeitig ein Ausdruck von Kautskys eigener Auffassung der Arbeitsgebiete der Philosophie und Ethik. Aber er ist sich nicht bewußt, daß der Gegenstand, den er in seiner Schrift selbst untersucht, nämlich der Ursprung der Moral und ihre Wirkungen unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen, die Kausalität der Teleologie ist. Seine Gegenüberstellung von Kausalität und Teleologie, ohne Betonung der Hauptsache für einen dialektischen Denker, nämlich der Tatsache, daß Teleologie ein besonderer Name ist für bewußte Kausalität des Denkens, und daß diese bewußte Kausalität nicht erklärt werden kann ohne die Erforschung der Grundgesetze aller Kausalität, besonders auch der Kausalität des Bewußtseins und des relativen freien Willens, drückt der ganzen »Ethik« Kautskys von vornherein den Stempel einer lückenhaften Metaphysik auf.

Fand der Übergang von der primitiven antiken Naturphilosophie zur Ethik, vom Kausalitätsprinzip zur Teleologie, bewußt statt? Hat es nicht einmal einen noch primitiveren Übergang von der Naturethik zur Naturphilosophie gegeben? War der Zusammenhang der Übergänge von der Naturphilosophie zur metaphysischen Ethik mit bestimmten Wendungen der Klassenkämpfe gänzlich unbewußt, oder mehr oder weniger bewußt und gewollt? Nach Mehrings Darstellung der Philosophie des Selbstbewußtseins im »Nachlaß« fand der Übergang von der Natur zum Selbstbewußtsein statt, weil die alten Naturphilosophen an der Zuverlässigkeit der Sinne verzweifelten, und das kam daher, weil ihnen die ökonomische Grundlage der Gesellschaft, die Sklaverei, die wissenschaftlichen Vorbedingungen für die Erweiterung ihres Sinnenhorizontes vorenthielt. Nach Kautsky trat dieser Übergang von der Natur zum Menschen ein, weil nach dem Zurückschlagen der Perser das Handelskapital sich des ganzen Volkes bemächtigte und alle überkommenen Verhältnisse und Anschauungen auflöste, »die den einzelnen bis dahin beherrscht und sein Handeln geregelt hatten.« Aber trotzdem hätte der einzelne in sich selbst »einen Regulator seines Handelns gefühlt, der ihn zwischen Gut und Böse unterscheiden, das Gute anstreben, das Böse verabscheuen ließ«. Dieser innere Regulator habe sich aber als eine höchst geheimnisvolle Macht erwiesen.

Warum sich dieser geheimnisvolle Regulator erst jetzt den Philosophen soll aufgedrängt haben, bloß weil sich das Handelskapital der Menschen bemächtigte, erklärt uns Kautsky nicht weiter. Zwar führt er im Laufe seiner Schrift aus, daß das Sittengesetz, also dieser geheimnisvolle innere Regulator, den Menschen aus den Instinkten sozialer Tiere überliefert worden sei, aber diese uralte innere Überlieferung soll doch erst nach den Perserkrigen, wenigstens in den Köpfen der griechischen Philosophen, an seine wissenschaftliche Untersuchung gemahnt haben. Ob nun Mehring oder Kautsky in diesem Falle die treibende Ursache der philosophischen Wendung nach dem Marxschen Forschungsprinzip korrekt festgestellt hat, darüber mögen sie sich erst beide einigen, ehe ich weiter darüber rede.

Auf jeden Fall paßt dieser Übergang nicht auf die neuere Naturphilosophie. Lamarcks Naturphilosophie hatte sich gerade mit dem Zweckgedanken befreundet zu einer Zeit, wo die gesellschaftlichen Verhältnisse noch übersichtlicher waren als zur Zeit, als der Darwinismus sich mehr auf die mechanistische Kausalität legte. Und bekanntlich tritt bei den Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts der Zweckgedanke auf unter feudalen Verhältnissen, in denen eine fast tausendjährige Tradition alle bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem großen Untergrunde unverändert erhalten hatte. Auch erhebt sich der Neulamarckismus gegen die übertriebene mechanistische Kausalität mancher Nur-Darwinisten zu einer Zeit, wo die Konzentration des Kapitals und die Organisation des Proletariats die Unübersichtlichkeit der bürgerlichen Verhältnisse, während deren der Darwinismus sein mechanistisches Prinzip aufstellte, mehr und mehr aufklärt und vereinfacht.

Demnach wären die neueren Naturphilosophen zur Vertretung der Kausalität und des Zweckprinzips gerade unter den umgekehrten Verhältnissen gekommen wie die antiken griechischen Philosophen. Hier werden wir also wohl andere als wirtschaftliche Ursachen als direkte Triebfedern des philosophischen Überganges finden müssen. Oder wollen sich die Engmarxisten das Vergnügen machen, Lamarcks Zweckgedanken aus den Nachwehen der französischen Revolution und den Geburtswehen des Kapitalismus, Darwins mechanistische Kausalität aus den Nachwehen der Chartistenbewegung, und den modernen Lamarckismus aus der Begründung des Deutschen Reiches abzuleiten? Das wäre ebenso richtig als die Ableitung jener philosophischen Wendung in Griechenland aus

der Sklaverei oder aus den Perserkriegen. Die Mechanik der engmarxistischen Gesellschaftsdialektik reicht nicht aus zur Klärung dieser widersprechenden philosophischen Übergänge. Das wird schließlich pure historisch-materialistische Künstelei. Auch Mehring sagt uns nicht, ob sich dieser Übergang bewußt oder unbewußt durchsetzte. Was hier als allgemein-menschliche Folge des unbewußten logischen Entwicklungsgesetzes, was als sondermenschliche Folge bewußter oder unbewußter gesellschaftlicher Zusammenhänge auftrat, ist immer noch eine offene Frage.

Diese Gesichtspunkte werden nicht konsequent im engeren Marxismus festgehalten. Äußerst willkürlich, aber unbewußt, ziehen Kautsky und Mehring bald rein logische, bald gesellschaftlich-historische Ursachen als Triebfedern philosophischer Änderungen heran. Nachdem Kautsky erst den Ausgang der Perserkriege als treibende Ursache des Überganges von der Kausalität zur Teleologie hingestellt hat, wird der Übergang von einer materialistischen zu einer idealistischen Erklärung des geheimnisvollen inneren Regulators logisch-gedanklich erklärt. Die materialistische Ethik des Egoismus habe nicht erklären können, warum das Sittengesetz als »Zwang, als Verpflichtung, das Gute zu tun, auftritt, und nicht als bloßer Rat«. (S. 5.) Eben weil die Kritiker das Sittengesetz nicht natürlich erklären konnten, sind sie nach Kautskys Ansicht darauf verfallen, es übernatürlich zu erklären. »So entsproß aus dieser Auffassung der Ethik der philosophische Idealismus und der Monotheismus, der neue Gottesglaube.« (S. 5.)

Aber der Übergang zum Glauben an einen Gott tritt bei verschiedenen asiatischen Stammvölkern der Griechen schon tausend Jahre vor den Perserkriegen auf, auch ohne solche philosophische Kopfsprünge. Und wenn ein solcher Übergang vom Materialismus zum Idealismus auf gedanklichem Wege, ohne direkte wirtschaftliche Übergänge zu erklären ist, dann kann Mehring auch recht haben mit seiner Behauptung, daß die alte unveränderte wirtschaftliche Grundlage, die Sklaverei, schuld trug an dem Übergang aus der sogenannten ersten in die sogenannte zweite Entwicklungsphase der griechischen Philosophie von der Natur zum Menschen und von der Kausalität zum Selbstbewußtsein. Und hat er darin recht, dann brauchen wir auch nicht auf das Handelskapital zu warten, um den Übergang vom Materialismus zum Idealismus und von der Vielgötterei auf dem Wege der Ethik zum Monotheismus bei den antiken Griechen zu erklären. Hier fehlt den engeren Marxi-

sten völlig die Begründung ihrer willkürlichen Abschweifung von der ökonomischen Kausalität zur philosophischen und umgekehrt. Ob die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse, ob bestimmte Formen und Phasen der Klassenkämpfe, ob das unbewußte logische Entwicklungsgesetz die treibende Kraft bei diesem oder jenem philosophischen Übergang gewesen ist, bleibt in allen Fällen eine offene Frage und muß es bleiben, solange die engeren Marxisten sich nicht klar sind über die Bewußtseins- und Willensentwicklung. Bei ihrer Praxis, welche sie zwingt, die wirklichen Zusammenhänge zu verfolgen, werden sie fortwährend getrieben, dialektisch zu verfahren. Daher weichen sie unbewußt ab von der mehr mechanischen Definition des historischen Materialismus, welchen sie so oft in der Weise darstellen, daß dabei bestimmte Elemente der Ökonomie als die im Vergleich zu allen anderen Elementen veränderlichen und so geschichtliche Veränderungen erzeugenden erscheinen. Aber hier sehen wir wieder, daß sich in der ökonomischen Grundlage nichts, oder nichts Wesentliches zu ändern braucht, und daß sich trotzdem Veränderungen in gewissen Bewußtseinsformen einstellen. Dann wird eine solche Wendung von den engeren Marxisten selbst aus den Bewegungen des Bewußtseins, nicht aus Veränderungen in der ökonomischen Grundlage abgeleitet. Dabei zeigt sich dann die Notwendigkeit, die weltelementaren Zusammenhänge der Ökonomie zu berücksichtigen und über die historisch-ökonomische Grundlage hinauszugehen, oder in gekünstelte willkürliche Konstruktionen zu verfallen. Sehen aber die engeren Marxisten selbst ab von der strikten Befolgung ihrer so scharf vertretenen engökonomischen Auffassung, dann frägt sich überhaupt, wie weit diese Fassung des historischen Materialismus bei der Beurteilung der geistigen Entwicklung brauchbar ist. Es zeigt sich dann, daß die Theorie und Praxis der engeren Marxisten nicht übereinstimmt, daß sie in demselben Atem eine theoretische Stellung vertreten und sie in der Praxis umwerfen, und dabei fortwährend gerade ein solches Verfahren an anderen rügen. Offenbar erweist sich dann der so vertretene historische Materialismus als eine Methode, welche nur »im großen und ganzen, in den meisten Fällen, in den meisten Ländern, oder wohl wahrscheinlich« allgemeine, »in gewissem Sinne« zutreffende Resultate ergibt, und das heißt mit anderen Worten, als weltelementares Komponent in der universal-dialektischen Methode der Forschung spielt die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse in der Tat eine nützliche

Rolle, als bloße Gesellschaftsdialektik aber führt sie zu Übertreibungen und Einseitigkeiten.

Der Zweckgedanke hört bei Kautsky auf, ein wissenschaftlich brauchbares Prinzip zu werden, sobald er an die sogenannte anorganische Natur kommt. »Wenn man die organische Natur betrachtet, so zeigt sie uns im Unterschied von der anorganischen vor allem eine Eigentümlichkeit: Wir finden in ihr Zweckmäßigkeit. Alle organischen Wesen sind mehr oder weniger zweckmäßig gebaut und veranlagt. Der Zweck, dem sie dienen, ist jedoch nicht einer, der außer ihnen liegt. Die Welt als Ganzes ist zwecklos. Der Zweck liegt in jedem Individuum selbst: seine Teile sind so gestaltet und begabt, daß sie dem Ganzen, dem Individuum, dienen. Zweck und Arbeitsteilung entspringen mit einander. Das Wesen des Organismus ist Arbeitsteilung ebensosehr wie Zweckmäßigkeit. Eines bedingt das andere. Die Arbeitsteilung unterscheidet den Organismus von anorganischen Individuen, z. B. Kristallen. Auch Kristalle sind Individuen für sich, mit bestimmter Form; sie wachsen, wenn sie die nötigen Bildungsstoffe unter den nötigen Bedingungen finden, aber sie sind durch und durch gleichmäßig. Der niederste Organismus dagegen ist ein Bläschen, viel unscheinbarer und weniger kompliziert geformt als ein Kristall, aber ein Bläschen, dessen Außenseite anders ist, andere Funktionen hat, wie die Innenseite.« (S. 45.)

Die Spezialanpassung des organischen Plasmas kann nicht als Argument gegen die zweckmäßige Anpassung der anorganischen Natur vorgebracht werden. Außerdem vertritt Kautsky hier Ansichten über die Struktur der Kristalle, welche auf die Entstehung der Kristalle nicht passen und welche auch von keinem modernen Spezialisten mehr vertreten werden. Bei der Beobachtung verschiedener Kristalle hat sich gezeigt, daß in den Anfangsstadien ihrer Bildung ein »petroplasmatisches Netzwerk« entsteht, welches den bei der Bildung von Tier- und Pflanzenzellen auftretenden Furchungen sehr ähnlich sieht. Darauf bilden sich in diesem Netzwerk »Petroblasten«. Bei dieser Bildung entwickelt das Innere des werdenden Kristalles andere Eigenschaften als das Äußere. Im Inneren entwickelt sich das »Deuterolithoplasma«, eine dunkle Substanz, während die äußere klare Schichtung, das »Protolithoplasma«, sich deutlich im Inneren abhebt. Aus der Kreisform des Kristalles wird durch den Kampf zwischen dem Inneren und Äußeren, also durch Arbeitsteilung, schließlich seine typische

Winkelform. Dabei sind Kristalle durchaus nicht unbeweglich. Im Gegenteil, sie bewegen sich sehr deutlich. Auch haben nicht alle dieselbe Art der Fortpflanzung. Bis jetzt sind drei verschiedene Arten der Fortpflanzung bei ihnen aufgetreten. Erstens Fortpflanzung durch Teilung. Dabei trennt sich ein Kristall in zwei Individuen, welche mit einer drehenden Bewegung auseinandergehen. Zweitens Fortpflanzung durch Gemation. Dabei entwickeln sich die Petroblasten im Inneren des Mutterkristalles, bewegen sich nach der Außenfläche, entwickeln sich weiter und trennen sich von der Mutter, wobei die Flüssigkeit, in welcher das Kristall sich befindet, Wellen schlägt. Drittens Fortpflanzung durch Endogenie. Hierbei bildet sich ein kleines Kristall innerhalb des alten, bewegt sich nach der Außenseite hin und trennt sich von der Mutter mit einer Doppelbewegung, einer Vorwärtsdrehung. Die Kristalle entstehen also auf ähnlichem Wege wie die organischen Zellen. Sie leben, werden krank, und sterben. Die angeblich durch und durch gleiche Struktur des Kristalls, von welcher Kautsky spricht, kann allenfalls als die Struktur des toten Kristalls gelten. Diese Eigentümlichkeiten treten nicht nur bei Kristallen auf, welche fest werden, sondern auch bei den sogenannten flüssigen Kristallen. Und wenn wir bedenken, daß einmal der Erdkörper aus Gasen, flüssigen und festen Kristallen entstand, und daß die Lebensbildung dieser Urformen des Erdkörpers in den kleinsten Lebensteilchen einiger chemischen Urelemente erhalten war, daß auch bei den chemischen Urelementen die Entwicklung des Weltalls schon weit vorgeschritten war, und daß die Frage der Entwicklung des Organischen aus dem Unorganischen nur eine besondere Form der Frage nach Anfang und Ende des Universums ist, so ist klar, daß Kautskys methaphysische Trennung des Organischen vom Unorganischen gerade dahin führt, wo er nicht hin will, nämlich nach dem metaphysischen, übernatürlichen Zweckgedanken. Dorthin führen eben viele Wege. Man kann dorthin kommen wie Leibniz, der gerade daraus, daß nach seiner monistischen Auffassung kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Organischen und Unorganischen besteht, einen Naturgott ableitete. Oder man kann unbewußt dahin kommen, wie Kautsky, der angeblich ein materialistisch-monistischer Dialektiker ist, aber dem Unorganischen bestimmte Lebenseigenschaften abspricht, ohne welche die Entstehung des organischen Lebens nur durch ein metaphysisches Wunder erklärt werden könnte.

Kautsky ist in dieser Hinsicht noch ganz ein »alter« Materialist,

wie Plechanow auch. Er sucht immer noch nach wesentlichen Unterschieden in den Eigenschaften der Körper, anstatt nach verschiedenen Wirkungen, er macht sich Definitionen zurecht, aus denen er dann methodische Erklärungen ableiten will, anstatt die weltelementaren Prozesse nach ihren Wirkungen zu erforschen und eine Kontrolle dieser Wirkungen anzustreben, wie es alle modernen Naturwissenschafter mehr und mehr zu tun gezwungen worden sind. Auf welche bestimmten Eigenschaften bestimmter Körper zum Beispiel Magnetismus und Elektrizität in der anorganischen und organischen Welt zurückzuführen sind, was Atome, Moleküle, Ionen, Elektronen usw. sind, das hat uns noch keine Wissenschaft verraten. Aber daß sich bestimmte Wirkungen atomisch, molekular, ionisch, elektronisch durchsetzen, das steht fest, und die Kontrolle solcher Wirkungen liegt mehr oder weniger gesichert in unseren Händen. Und so brauchen wir uns auch über die bestimmten Eigenschaften der engmarxistischen Bewußtseinskörper und ihre Definitionen keine grauen Haare wachsen zu lassen, weil wir die Wirkungen dieser Bewußtseinsform kennen und ihr die Wirkungen der Dietzgenschen als Korrektur und Kontrolle entgegensetzen können.

Die von Kautsky hier vertretene Naturwissenschaft gehört der zweiten Hälfte des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an. Er teilt in dieser Beziehung die eigenartigen logischen Inkonsequenzen jener Bewußtseinsform. Was wir heute unter Anlehnung an die eigentlich veraltete Terminologie noch als Lebenseigenschaften der Dinge bezeichnen, sind die verschiedenen Wirkungskomplexe der Weltelemente. Aber so hat die alte Naturwissenschaft die Sache nie aufgefaßt. Ihr hingen noch die Hüllen des mechanischen Denkens sehr stark an, und diese Hüllen geraten auch dem Genossen Kautsky immer noch in sein dialektisches Denken.

Daher führt seine engmarxistische Dialektik zu eigentümlich inkonsequenten Resultaten. Daß kein wesentlicher Lebensunterschied zwischen dem Organischen und Unorganischen bestehen kann, wenn das Universum einer monistischen Erklärung zugänglich ist, hatten schon einige der metaphysischen Freunde Plechanows im 18. Jahrhundert trotz ihrer mechanischen Auffassung ausgetüftelt, zum Beispiel Diderot und Cabanis. Kautsky fällt bei seiner Definition des Unterschiedes zwischen den organischen und anorganischen Lebenseigenschaften hinter diese zurück. Sogar bei den

antiken griechischen Naturphilosophen findet sich eine Ahnung davon. Nach den Berichten von Aristoteles und Hippias soll Thales von Milet den leblosen Dingen eine Seele zugeschrieben haben, indem er seine Vermutung auf das Verhalten von Magneten und Bernstein stützte. Die Menschenseele galt diesem antiken Naturphilosophen aber für ebenso unsterblich wie dem idealistischen Monisten Leibniz, und bei beiden war Gott das Unendliche. Thales wartete also nicht auf den Einfluß des Handelskapitals nach den Perserkriegen, um mittels einer Ethik des Selbstbewußtseins zum Monotheismus zu kommen. Er vertrat den Monotheismus schon zur Zeit als Nebukadnezar Jerusalem zerstörte. Vielleicht brachte er den Gedanken von einer Reise nach Ägypten mit. Dort war der Monotheismus als ein Bekenntnis der Eingeweihten schon zu einer Zeit vertreten worden, als das Handelskapital unter dem patriarchalischen Despotismus der ägyptischen Herrscher noch eine sehr unwesentliche Rolle spielte. Die elementare Grundlage der Gott-Natur soll bei Thales das Wasser gewesen sein. Leben und Tod sollen nach seiner Ansicht nicht wesentlich verschieden sein. Als ihn jemand fragte, warum er denn nicht den Beweis für seine Behauptung anträte, indem er stürbe, soll er sich nach dem berühmten Muster seines ihm unbekannten indischen Kollegen Yagnavalkya mit der schlauen Ausrede aus der Klemme gezogen haben: »Es macht keinen Unterschied.« Vielleicht findet Kautsky eine andere historisch-ökonomische Auslegung für diese seiner Darstellung von der Wendung in der griechischen Philosophie widersprechenden Eigentümlichkeiten des Thales.

Wie Kautsky in seiner metaphysischen Unterscheidung zwischen den Lebenselementen des Organischen und Unorganischen hinter manche mechanischen Metaphysiker zurückfällt, so gerät er bei seiner Definition der Lebenseigentümlichkeiten der niederen Tiere und Pflanzen ganz gefährlich in die Nähe der wurzelhaften Wissenschaft letzter Instanz — — — Eugen Dührings. Dühring schrieb bekanntlich: »Dagegen sind die Pflanzen gänzlich und für immer ohne die leiseste Spur von Empfindung und auch ohne jede Anlage dazu.« Soweit geht Kautsky allerdings nicht mehr, denn da hat Engels gründlich vorgewirkt mit seinem Hinweis, daß Zwischenformen zwischen Tieren und Pflanzen existieren, »von denen wir platterdings nicht sagen können, ob sie Pflanzen oder Tiere sind«. Aber gewisse Sinnesempfindungen spricht Kautsky doch den niederen Tieren und Pflanzen ab, indem er behauptet: »Nun ist bei den

Pflanzen und den niederen Tieren die Fortpflanzung ein Vorgang, der keinerlei Eigenbewegung und kein Erkenntnisvermögen fordert.« (S. 56.) In der Tat haben aber nicht nur organische Moneren, sondern auch unorganische Kristalle, Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen, und diese sind bei ihrer Fortpflanzung ebenso gut tätig, wie sie bei den höheren Organismen tätig sind. Kurz vorher (S. 50) gibt Kautsky zu: Selbst »die niedersten Tiere, sobald sie eine Spur von Unterscheidungsvermögen und Eigenbewegung besitzen, entwickeln auch eine Ahnung von Kausalität«. Und auf Seite 53 heißt es, daß »Bewegung und Erkenntnisvermögen von ihren frühesten Anfängen an zusammengehen mußten«. In diesem Falle spricht Kautsky nur von der Menschengesellschaft, im ersteren spricht er von niederen Tieren wie dem Regenwurm. Wenn aber der Regenwurm schon eine Ahnung von Kausalität hat, dann ist Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen in seinen frühesten Anfängen nicht in der menschlichen Gesellschaft, sondern in den frühesten Anfängen der niederen Tiere zu suchen und in diesem Sinne ist der Regenwurm keineswegs ein niederes, sondern ein sehr hoch organisiertes Tier. Die frühesten Anfänge der Eigenbewegung und des Erkenntnisvermögens sind in den unerkannten Uranfängen des Weltalls zu suchen, und die Fortpflanzung ist überall mit Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen verbunden. Allerdings sind Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen, wie Fortpflanzung, nicht überall an hochentwickelte Spezialorgane gebunden. Aber »ein Wille, ein Drang sich zu vereinigen«, ist in allen Weltelementen des Universums vorhanden. Nach Kautsky soll aber ein solcher Wille und ein solcher Drang in Verbindung mit Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen bei der Fortpflanzung erst bei den höher organisierten, in Geschlechter geteilten Tieren beginnen. In demselben Atem aber sagt er uns dann wieder: »Ohne ihn kann sich die ungeschlechtliche Fortpflanzung nicht vollziehen.« (S. 56.)

Und das steht in demselben Absatze, in welchem er die Ansicht vertritt, daß der Mangel an Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen bei der Fortpflanzung von Pflanzen und niederen Tieren« sich ändert, sobald »die Fortpflanzung zur geschlechtlichen wird«. Außerdem sind bekanntlich weder alle Pflanzen, noch alle niederen Tiere ungeschlechtlich, parthenogenetisch, oder zwitterhaft veranlagt. Ob sich Kautsky hier nur versprochen hat, brauche ich nicht zu fragen, weil auch trotz dieser Wahrscheinlichkeit die widerspruchsvolle

und den wissenschaftlichen Tatsachen ins Gesicht schlagende Darstellung dieselbe bleibt. Wenn Kautsky dann weiter sagt, es wäre wunderbar, »wenn Individuen sich erhielten und fortpflanzten mit einer unzweckmäßigen Arbeitsteilung, die ihre Existenz erschwert oder gar unmöglich macht« (S. 46), so merkt er gar nicht, daß er damit seinen eigenen Behauptungen über die Lebensfähigkeiten der Kristalle, niederen Tiere und Pflanzen widerspricht, denn die spezialisierten Lebensanpassungen der höheren Organismen sind aus den Lebensanpassungen der niederen entstanden. Was Kautsky schließlich auf die sozialen Instinkte von Tieren zurückführt, das Zusammenhalten gegen Feinde und gegen die Naturelemente, wird von modernen Physikern auch den Metallen und anderen unorganischen Lebenskomplexen zugeschrieben. Außerdem ist die Ausscheidung der zweckmäßigen Anpassung aus der unorganischen Welt, wie sie Kautsky vertritt, ebenso in Widerspruch mit den Gesetzen der Verwandlung der Energien, wie es einseitig ist, die Zweckmäßigkeit der organischen Anpassungen zu betonen, aber dabei über die Tatsache hinwegzuhuschen, daß auch die feinsten und am zweckmäßigsten angepaßten Organismen untergegangen sind, sobald sich in den Anpassungen der unorganischen Welt, oder der organischen Wesen niederer oder höherer Art, bestimmte Verhältnisse änderten. Demnach hätte dann etwas Unzweckmäßiges über das zweckmäßig Angepaßte gesiegt, denn auch die zweckmäßigsten Anpassungen der siegreichsten Tiere sind nicht ohne Veränderungen in der angeblich unzweckmäßigen unorganischen Welt zustande gekommen. Aus diesem Dilemma gibt es keinen anderen Ausweg für Kautsky, als seine den Tatsachen widersprechende und veraltete Ansicht von der alleinigen Zweckmäßigkeit der organischen Welt fallen zu lassen und die betreffenden naturunwissenschaftlichen Stellen seiner Schrift mit den Befunden der modernen Wissenschaften in Einklang zu bringen. Was dieser ganze metaphysisch angehauchte naturwissenschaftliche Apparat mit seinen veralteten Unterscheidungen in einer dialektischen Moraltheorie zu schaffen hat, bleibt ohnehin rätselhaft. Um die gesellschaftlichen Tugenden der Menschen aus den sozialen Instinkten der Tiere abzuleiten, war diese metaphysische Unterscheidung gewiß weder nötig, noch für eine monistische Ethik besonders beweiskräftig. Eher können sich die Kantschen Ethiker auf diese Unterscheidung zwischen dem Organischen und Unorganischen, zwischen Pflanzen und niederen Tieren einerseits

und höheren Tieren andererseits, stützen, um Kants Ethik zu verteidigen. Wehe dem engmarxistischen Dialektiker!

Wenn Kautsky ferner sagt, daß die ewige Vervollkommnung der Lebewesen nicht als ein notwendiges Gesetz für alle Ewigkeit anzusehen sei, weil es so etwa hieße, einen Zweck in die Welt hineinlegen, der in ihr nicht zu finden sei, so wirft er seinen eigenen beschränkten organischen Zweckbegriff wieder über den Haufen. Denn nach seiner Ansicht ist die stetige Vervollkommnung der organischen Welt unserer Erde an die Voraussetzung gebunden, daß »die Bedingungen unseres Planeten nicht wesentlich anders werden«. Das heißt mit anderen Worten, die weitere zweckmäßige Vervollkommnung der organischen Lebewesen ist an die zweckmäßige Erhaltung des Erdplaneten gebunden. Und was erhält den Erdplaneten in seiner unorganischen Welt zweckmäßig für die Anforderungen der organischen Zweckmäßigkeit? Seine zweckmäßige Anpassung an seine Stellung im Sonnensystem und an die damit verbundene Wechselbeziehung mit dem Universalzusammenhang. Und diese zweckmäßige unorganische Anpassung vollzieht sich ohne übernatürliche Leitung durch die zweckmäßige Anpassung der unorganischen Lebensbewegungen an ihre Weltfunktionen, wobei immer ein Element der Eigenbewegung, des Erkenntnisvermögens und der Fortpflanzung im Spiele ist. Sogar ein neuer Weltkörper kann nicht entstehen, ohne daß sich die, oft mit Urelementen alter Weltkörper vermischten Nebelmassen durch gegenseitige Anziehung und Begattung zu neuen Lebensbewegungen verdichten.

Ebenso undialektisch gedacht ist es, wenn Kautsky sagt, der Zweck der Individuen läge in ihnen, nicht außer ihnen. Keine relative Form des Universums kann als bloßer innerer Zweck bestehen. Alle sind sie Weltelemente, alle dienen sie nicht nur ihrer eigenen Erhaltung, sondern auch der Erhaltung der Kontinuität des Universalzusammenhanges im allgemeinen, ihrer Gattung im besonderen und ziehen stets große Umkreise der ihnen am nächsten liegenden Weltelemente bei ihren Selbstzwecken in Mitleidenschaft. Daß trotzdem kein metaphysischer Weltzweck im Universalzusammenhang oder im individuellen Bewußtsein stecken kann, hat Dietzgen klar nachgewiesen. Kausalität und Teleologie, dialektisch verstanden, haben auf das Absolute selbst keine Anwendung und schließen sich innerhalb des Absoluten nicht gegenseitig aus, sondern bedingen sich gegenseitig, gehören neben- und nach-

einander zusammen. Will Kautsky dieselbe Ansicht vertreten, so muß er sich bewußt werden, daß wir in der organischen Welt nicht nur Zweckmäßigkeit, sondern auch viel Unzweckmäßigkeit finden, und daß namentlich der Zweckbegriff seines Denkorganismus sehr unzweckmäßig auf die Anforderungen einer naturmonistischen Dialektik angepaßt ist.

Kautsky zitiert in diesem Zusammenhange auch Josef Dietzgens Ausspruch: »Das Allgemeine ist der Inhalt der Begriffe, aller Erkenntnis, aller Wissenschaft, aller Denkakte. Somit ergibt die Analyse des Denkvermögens das letztere als die Fähigkeit, aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen.« Aber er merkt nicht, daß er bei seinem Ausschließen der unorganischen Welt aus der Zweckmäßigkeit gerade eine der wesentlichen Allgemeinheiten, welche das Denkvermögen aus dem Besonderen erforschen soll, übersieht, und bekundet daher unbewußt, daß sein Denkvermögen die wesentliche Fähigkeit eines dialektischen Denkorganes noch nicht erworben hat. Noch mehr beweist er das durch seine Darstellung der Lebensfähigkeiten von niederen Tieren und Pflanzen. Wir sehen also, daß Kautsky als Weltdialektiker, als Erkenntnistheoretiker und als Zoologe und Botaniker, wie als Physiker den mechanischen Materialisten näher steht als den nach einer modernen dialektischen Naturanschauung hinstrebenden Denkern. Als Weltdialektiker steht er unter Dietzgen, als Erkenntnistheoretiker unter Avenarius und Mach, als Naturwissenschafter gehört er unter die Naturphilosophen vor Johannes Müller und Virchow. Wenn er trotzdem als Darwinianer und Marxianer auftritt, so läßt sich denken, welch ein Sammelsorium von Mechanismus, Vitalismus, Dialektik und historischem Materialismus dabei zustande kommen muß.

Als Darwinianer zwingt ihn seine inkonsequente Dialektik, die Besonderheiten der Bewußtseinstendenzen von Menschen und Tieren fast vollständig aus den Augen zu verlieren und große Allgemeinheiten ebenso übermäßig zu betonen, wie er als angeblicher Physiker, Zoologe und Botaniker gewisse Besonderheiten betont und allgemeine Ähnlichkeiten als neuer Weltschöpfer aus dem Universum wegdekretiert. Stellen wir daneben Otto Bauer, der als engmarxistischer Kritiker über meine »banalen Ratschläge«, man solle über den Besonderheiten nicht die Allgemeinheiten, über den Ähnlichkeiten nicht die Verschiedenheiten vergessen, vornehm und herablassend lächelt, so sieht man, daß derjenige am besten lacht, welcher zuletzt lacht. Eben weil den engeren Marxisten diese

»banalen Ratschläge« so nötig sind, habe ich mir erlaubt, sie in »Dialektisches« zu äußern, und ich gestatte mir, dieselben hier nochmals eindringlichst zu wiederholen. Was natürlich keine »Vorschrift« für Bauer sein soll.

Nach Kautskys Ansicht hat der Mensch seine moralischen Triebe aus den sozialen Instinkten der Tiere übernommen. Sein Urteil darüber faßt sich in die Worte zusammen: »Als absolute Unsittlichkeit kann man nur das Fehlen der sozialen Triebe und Tugenden ansehen, die der Mensch von den sozialen Tieren übernommen hat.« (S. 134.) Übernommen kann hier doch nur heißen geerbt, und zwar organisch geerbt. Das ist es, was ich eine übertriebene Verallgemeinerung nenne. Von welchen sozialen Tieren stammt denn der Mensch ab? Soviel uns die moderne Abstammungslehre heute über unsere direkten Stammeltern sagt, waren unsere unmittelbaren tierischen Vorfahren in ihrer Lebensweise den heutigen Menschenaffen ähnlich. Diese leben in Paaren, höchstens in Familien von drei oder vier Exemplaren. Das ist die ganze Geselligkeit und diese geht meist über die mit der Zeugung und Aufzucht der Jungen zusammenhängenden instinktiven und Anpassungsbewegungen nicht hinaus. Nahrung wird meist oder oft, nicht gesellig, sondern allein gesucht. Es liegt kein wissenschaftliches Beweismaterial vor, aus welchem sich der Schluß ziehen ließe, daß unsere urweltlichen Tiervorfahren anders gelebt haben, als die heutigen Menschenaffen. Erst auf der Stufe, wo die menschliche Form die Affenform überwiegt, finden sich Anzeichen größerer Geselligkeit.

Ist nun unser direkter Tiervorfahre nicht gesellig gewesen, dann genügt einmal der allgemeine Hinweis, daß alle Tiere, ganz gleich, ob gesellig oder nicht, bei der Paarung zur Geselligkeit erzogen werden, und zweitens ist dann überhaupt der Hinweis auf die tierische Vererbung sozialer Instinkte für die Überlieferung der Grundelemente der Moral nicht beweiskräftig und auch nicht zum Beweise nötig. Es genügt vollkommen für die Erklärung der menschlichen Sitten, sie als tierische Instinkte, ganz gleich, ob von sozialen oder unsozialen Tieren überliefert, zu bezeichnen. Zu behaupten, wie Kautsky, daß der Mensch seine sittlichen Triebe von sozialen Tieren übernommen hat, ist eine unwissenschaftliche Übertreibung. Es ist um so undialektischer gedacht, als Kautsky, sobald er aufhört als Darwinianer zu denken und seinem marxistischen Gewissen das Wort erteilt, sofort darauf hinweist, daß die

menschliche Gesellschaft nicht auf organischem, sondern auf technischen Grundlagen ruht, daß demnach auch die menschlichen Sitten nicht allein auf organische, sondern auch auf technisch-gesellschaftliche Überlieferungen zurückzuführen sind.

Diese beiden Denkrichtungen laufen unvermittelt in Kautskys Ethik nebeneinander her. Bald redet er als Nur-Darwinianer, bald als Nur-Marxist. Wo er als Nur-Darwinianer redet, können wir seine Ansichten besser, ausführlicher und wissenschaftlicher bei Haeckel finden. Schon 1877 vertrat Haeckel die Ansicht, daß die menschliche Moral auf die Instinkte sozialer Tiere zurückzuführen sei, soweit sie auf physiologischen Lebensanpassungen beruhen. Damit übertrieb Haeckel genau so, wie es auch Kautzky als Darwinianer tut, obgleich niemand so deutlich auf die Gefahr übermäßiger Verallgemeinerungen bei der Abstammungsforschung hingewiesen hatte, als Haeckel selbst. Im Jahre 1877 schrieb er (Gemeinverständliche Vorträge, II. Band, Anmerkung 24, S. 146) aber doch: »Die sozialen Instinkte der Tiere sind neuerdings von verschiedenen Seiten mit Recht als die Urquellen der Moral auch für den Menschen in Anspruch genommen worden. Die Gesetze der Assoziation und Arbeitsteilung bewirken hier wie dort die Wechselwirkung der vereinigten Individuen, welche zum Pflichtgefühl führt. Demnach wird auch die Kulturgeschichte der Tiere, ein fast noch unbebautes Feld der Zoologie, jetzt die Aufgabe haben, die Kulturzustände der Ameisen, Bienen und anderer gesellig lebender Tiere in ähnlicher Weise aus niederen Verhältnissen historisch abzuleiten, wie das auch die Aufgabe der menschlichen Kulturgeschichte ist.« Hier übersieht Haeckel nicht nur, daß die Abstammung der Menschen in direkter Linie von s o z i a l e n Tieren sehr fraglich ist, sondern auch, daß die menschlichen Sitten nicht n u r auf physiologisch-organische, sondern auch auf technisch-gesellschaftliche Anpassungen zurückzuführen sind.

Dasselbe Versehen passiert ihm bei seiner angeblich monistischen Ethik in seinen »Lebenswundern«: »Unsere naturwissenschaftliche Betrachtung der Sittengesetze, gestützt auf vergleichende Physiologie und Entwicklungsgeschichte, Ethnographie und Kulturgeschichte lehrt uns, daß die Sittengesetze auf biologischer Basis beruhen und sich auf natürlichem Wege entwickelt haben. Unsere ganze heutige Moral, Staatsordnung und Rechtsordnung, hat sich im Laufe des 19. Jahrhunderts aus älteren, niederen Zuständen entwickelt, die wir heute größtenteils als »überwunden« betrachten.

Die ältere Zivilmoral des 18. Jahrhunderts ist wiederum aus der vorhergehenden Ethik des 17. und 16. hervorgegangen, ebenso wie diese aus der Barbarenmoral des Mittelalters, mit ihrem Despotismus und Kirchen-Fanatismus, ihren Inquisitionen und Hexenprozessen. Ebenso unzweifelhaft lehrt uns die neuere Ethnographie und die vergleichende »Psychologie der Naturvölker« (Fritz Schulze, 1902), daß die Moral der Barbaren-Völker sich stufenweise aus den niederen sozialen Zuständen der Wilden entwickelt hat, und diese unterscheiden sich von den Instinkten der sozialen Affen und anderer sozialer Wirbeltiere nur dem Grade, nicht der Art nach.« (S. 477 bis 478.) Hier erscheint der soziale Instinkt und die Zivil-Moral als ein organisch überliefertes Naturelement. Von den gesellschaftlichen Bestimmungselementen der menschlichen Moral während der verschiedenen Epochen, welche er aufzählt, hat Haeckel keine Ahnung. Freilich bleiben die menschlichen Moralanpassungen auch mit diesen gesellschaftlichen Bestimmungselementen noch immer physiologische Lebensanpassungen, und insofern hat Haeckel allerdings recht, daß es sich nur um verschiedene Grade, nicht um wesentlich verschiedene Arten natürlicher Anpassung handelt. Kautsky, der als Marxist natürlich diese undialektische Einseitigkeit Haeckels in der Gesellschaftswissenschaft nicht mitmachen kann, leistet aber ruhig ebenso wie der Nur-Darwinianer die sozialen Instinkte der Menschen von den organischen Instinkten sozialer Tiere ab. Zwar betont er in demselben Atem doch die gesellschaftlichen Entwicklungsmomente der menschlichen Ethik, welche nicht aus den organischen Anpassungen sozialer Tiere entstanden sind, sondern sich erst als spätere Bestimmungselemente der organischen menschlichen Entwicklung entfaltet haben. Aber die konsequente dialektische Verbindung zwischen der organischen und gesellschaftlichen Überlieferung fehlt bei ihm, und wo er wirklich einen Anlauf dazu nimmt, stutzt er vor dem Bewußtseins- und Willensproblem.

Noch deutlicher tritt die naturwissenschaftliche Einseitigkeit Haeckels hervor auf Seite 484 desselben Werkes. Dort heißt es: »Die Sitten der Völker, die eine so große Mannigfaltigkeit von psychologischen und soziologischen Erscheinungen bedingen, sind zum größten Teil nichts weiteres als ‚soziale Instinkte', durch Anpassung erworben und durch Vererbung oder Tradition von Generation auf Generation übertragen. Früher unterschied man beide Arten der Gewohnheit dadurch, daß man die Instinkte der Tiere als be-

ständige, in ihrer physischen Organisation begründete Lebenstätigkeit ansah, hingegen die Sitten der Menschen als metaphysische Mächte, die sich durch geistige Überlieferung fortsetzen. Allein dieser Unterschied ist hinfällig geworden durch die moderne physiologische Erkenntnis, daß auch die Sitten der Menschen ebenso wie alle übrigen Seelentätigkeiten, physiologisch in der Organisation ihres Gehirns begründet sind. Die individuellen Lebensgewohnheiten des einzelnen Menschen, die durch Anpassung an seine persönlichen Existenz-Bedingungen erworben wurden, werden erblich in seiner Familie, und diese Familien-Bräuche sind ebensowenig scharf von den Sitten des Volksstammes zu unterscheiden, wie letztere von den Pflichtgeboten der Kirche und der Rechtsordnung des Staates«. Hier sind die gesellschaftlichen Triebkräfte der menschlichen Entwicklung zwar unklar angedeutet, aber die Moral ist ganz in der physiologischen Organisation des Gehirns begründet, weil sie nur physiologisch begründet ist. Wir sind Haeckel natürlich sehr dankbar, daß er uns so klar zeigt, worin die Sitten der Menschen physiologisch begründet sind. Aber die menschlichen Gesellschaftsformen, welche auch eine große Rolle in der physiologischen Begründung moralischer Bewußtseinsformen spielen, sind nicht physiologisch begründet, sondern im großen Durchschnitt technisch. Und die Aufgabe eines dialektischen Moralforschers besteht darin, nachzuweisen, wie die technischen Grundlagen bestimmter Gesellschaftsformen und die organischen Grundlagen der Bewußtseinsformen sich gegenseitig beeinflussen.

Das geschieht weder bei Haeckel noch bei Kautsky.

Welchen Zweck soll denn Kautskys historisch-ökonomische Unterscheidung des Menschen als toolmaking animal wirtschaftlicher Arbeitsteilung von dem Tier mit organischer Arbeitsteilung für die Beurteilung des Ursprungs der menschlichen Moral haben? Der Zweck Kautskys kann kein anderer sein als zu beweisen, daß gesellschaftliche Veränderungen im Menschen physiologische und psychologische Veränderungen hervorrufen. Darum sagt er wohl auch (S. 91): »Wenn die Veränderungen der Gesellschaft imstande sind, den Organismus des Menschen, seine Hände, Füße, sein Gehirn, umzugestalten, so können sie noch viel mehr und viel rascher sein Bewußtsein umwandeln, seine Anschauungen von dem, was nützlich und schädlich, was gut und böse, was möglich und unmöglich ist.« Gut. Und wie hängen Gehirnveränderungen mit Bewußtseinsveränderungen und diese mit gesell-

schaftlichen Veränderungen zusammen, und wie steht's dabei mit dem Willensproblem, welches den Grad der bewußten moralischen Kraft und Verantwortlichkeit des Individuums entscheidet? Die Frage drängt sich jedem dialektisch Denkenden geradezu auf bei dieser Stelle. Aber für einen engeren Marxisten sind Bewußtseinsfragen sekundäre Dinge, auch bei Moralforschung, und daher kommt auch bei diesem ökonomisch-historischen Exkurs über wirtschaftliche und biologische Arbeitsteilung für die Beurteilung des moralischen Willenproblems nicht mehr heraus als bei Haeckel, nur daß bei Kautsky der Nachdruck auf der gesellschaftlichen Bestimmtheit des Bewußtseins liegt, während Haeckel die Physiologie betont.

Wir brauchen also nicht unendlich weit in der stammesgeschichtlichen Abteilung zurückzugehen, um die gesellschaftlichen Triebe der Menschen dialektisch aufzuklären. Wir können die Frage, ob die unmittelbaren tierischen Vorfahren der Menschen gesellig oder ungesellig lebten, ruhig als Nebensache betrachten und abwarten, welche Aufschlüsse uns die Paläontologie mit der Zeit über diese Frage geben wird. Wollen wir als Naturwissenschafter mehr oder weniger berechtigte Zeichnungen entwerfen, wie nach dem bisher bekannten Beweismaterial jene Urvorfahren gelebt haben mögen, so bleibt uns das allerdings unbenommen und verdient ebensoviel Achtung und Beachtung wie jede andere wissenschaftliche Theorie, die sich auf Teilbeobachtungen aufbauen. Welche Anschauungen ich in dieser Hinsicht vertrete, habe ich in »Dialektisches« gezeigt und ich sehe keinen Grund, von den dort niedergelegten Anschauungen abzuweichen. Meine Ansichten darüber sind mindestens so berechtigt als diejenigen Haeckels, Darwins, Bölsches oder irgend eines anderen Naturphilosophen. Ob mein Argument wissenschaftlich anfechtbar ist oder nicht, muß ich der weiteren Entwicklung überlassen. Ich vertrete meine Ansichten von meinem Standpunkte aus als wissenschaftliche Tatsachen, nicht als pure Spekulation, denn für mich sind es Tatsachen, die sich auf sicherem, wissenschaftlichen Naturmaterial aufbauen und welche ich als von diesen Grundlagen aus logisch unabweisbare Schlüsse vertrete.

Aber diese Abstammungsfrage ist nebensächlich im Vergleich mit der entscheidenden Tatsache, daß der Mensch seit Hunderttausenden von Jahren ein soziales Tier ist, und daß er auch durch die technisch begründeten Fortschritte seiner Gesellschaften nicht

aufgehört hat, ein Tier zu sein und die Anpassungsgesetze der Tierwelt zu befolgen. Das tierisch-organische Element in der Erforschung der menschlichen Moral bleibt berechtigt, ganz gleich, ob wir unmittelbar von sozialen oder unsozialen Tieren abstammen. Und auf alle Fälle ist die vieltausendjährige menschliche Entwicklung in der Geselligkeit ein ausreichender Grund für die Erwerbung sozialer Tierinstinkte auch ohne die weitere tieriche Abstammung.

Andererseits liegt auch kein dialektischer Grund vor, erst von bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsperioden an die menschliche Ethik zu datieren, wie es Bruno Schoenlank tat, als er schrieb (Die Ilias und der Gentilismus, Neue Zeit VIII, Nr. 1, S. 41): »Ethos heißt ursprünglich Standort, Wohnsitz, Wohnstätte, später Gemüt, Charakter. Jede Ethik war ursprünglich Sozialethik, sie umfaßte den Komplex des Gentilempfindens, sie war der Inbegriff der Normen, welche in der Gens die Gemüter, das sozialsittliche Denken bestimmten, das Gruppenbewußtsein beherrschten. Die auf einen Punkt lokalisierte Gens, die auf das gemeinsame Ethos, die gemeinsame Wohnstätte angewiesene Gens ist es, von der man auszugehen hat in der Geschichte des sittlichen Bewußtseins.«

Das ist ein willkürlicher Ausgangspunkt, nicht ein dialektischer. Die Gentilgesellschaften sind schon sehr hoch entwickelte Gesellschaften. Was sich in den Gentes als Moralanschauung entwickelte, beruhte selbst wieder auf den gesellschaftlichen Regeln niedrigerer Gesellschaftsformen. Wer die Ethik vom Ethos der Gens ableitet, verfährt ebenso undialektisch wie derjenige, welcher die Philosophie von der Zeit herdatiert, wo das Wort in der Geschichte zuerst auftaucht. Das ist verbalistische, nicht dialektisch-historische Ableitung. Es ist nicht monistisch gedacht. Ich ziehe es vor, in einem solchen Falle mit Dietzgen zu sagen: wenn ich dem Sprachgebrauch gemäß den weisen Stammvater einen Philosophen nenne, dann stammt die Weisheit von den alten Griechen ab. Wenn ich mich an das Wort Ethos bei der Moralforschung halte, dann gehe ich dabei von der griechischen Gens aus. Aber es fällt mir nicht ein, etwa wie Pannekoek zu schreiben: »Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des bürgerlichen Denkens.« (Einleitung zu Josef Dietzgens »Wesen«, 1902.) Denn dabei bleibt die primitive Geschichte der Urphilosophie und die proletarische Philosophie aus der Betrachtung weg, und ein solcher Satz als Einleitung zum Werk eines proletarischen Philosophen

richtet sich selbst. Nach demselben Schema verfährt Mehring, wenn er schreibt, die Philosophie ist »eine ideologische Begleiterscheinung der Klassenkämpfe, eine der ideologischen Formen, in denen die Menschen sich dieser Kämpfe bewußt werden und sie ausfechten. Es hat keine Philosophie gegeben, solange es keine Klassenkämpfe gab, und sobald die Klassengegensätze beseitigt werden, wird es keine Philosophie im historischen Sinne mehr geben.« (Neue Zeit XXIII, Bd. I, Nr. 5, S. 129.) Ganz gleich in welchem Sinne Mehring sich winden und drehen will, um diesen Satz mit den wirklichen Zusammenhängen in Übereinstimmung zu bringen, es kommt immer Unsinn heraus. Nach demselben Schema könnte er ebensowohl behaupten, es habe keine Geschichte gegeben, solange es keine Klassenkämpfe gegeben habe und sobald die Klassenkämpfe beseitigt werden, werde es keine Geschichte im historischen Sinne mehr geben. Das Schema ist unerschöpflich und läßt sich ebensogut auf die Ethik, die Politik, die Rechtsanschauungen und andere menschlichen »Ideologien« ausdehnen.

Kautsky bleibt infolge der logischen Entwicklungstendenzen seines Bewußtseins ein halbherziger Dialektiker nicht nur auf Gebieten, in denen er ein Halbwisser ist, wie jeder Spezialist, der auf andere Forschungsgebiete übergreift, sondern auch in seinem eigenen Spezialfache.

Erinnern wir uns, daß Marx »die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« bezeichnet als »die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen«. Halten wir fest, daß die »materiellen Produktivkräfte« in dieser Gesamtheit der Produktionsverhältnisse die Entwicklungsstufe einer bestimmten Gesellschaft bestimmen, und daß Veränderungen in diesen materiellen Produktivkräften die treibenden Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung sein sollen. Bleiben wir ferner bei der von den engeren Marxisten scharf vertretenen Ansicht, daß unter diesen materiellen Produktivkräften die Naturkräfte als relativ konstant den technischen Produktionskräften gegenüber gelten, so daß die technischen Veränderungen in letzter Instanz als die treibenden Ursachen der menschlichen Entwicklung in den Gesellschaften gelten, und daß deshalb die Geschichte der Menschheit von den engeren Marxisten mehr als einmal die Geschichte der Werkzeuge genannt worden ist. Erinnern wir uns auch nochmals, daß Kautsky gerade den engökonomischen Faktor, also die rein ökonomischen

Produktivkräfte scharf gegen Bax betont hat, und daß er auch in seiner »Ethik« wieder scharf auf die Triebkraft der technischen Entwicklung als Grundlage der ganzen menschlichen Entwicklung hinweist mit den Worten: »Der technische Fortschritt bildet von nun an die Grundlage der gesamten Entwicklung der Menschheit.« (S. 82.) Und schließlich, machen wir uns klar, daß Kautsky hierbei abermals, nachdem er die Naturkräfte von den in letzter Instanz treibenden Ursachen der menschlichen (nicht bloß der gesellschaftlichen) Entwicklung in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse ausgeschlossen hat, auch dem menschlichen Bewußtsein die Rolle einer unter Umständen mit Vorbedacht Richtung gebenden Triebkraft abspricht mit den Sätzen: »Jeder einzelne Schritt auf dieser Bahn der technischen Entwicklung nach vorwärts ist ein bewußter und gewollter. Jeder entspringt dem Bestreben, die Kräfte des Menschen künstlich über die von der Natur gegebenen Grenzen hinaus zu vergrößern. Aber jeder dieser technischen Fortschritte zieht auch mit Notwendigkeit Wirkungen nach sich, die von seinen Urhebern nicht gewollt wurden und werden konnten, weil diese nicht imstande waren, sie auch nur zu ahnen, Wirkungen, die man ebenso wie die der natürlichen Auslese Anpassungen an das Milieu nennen könnte, aber an ein Milieu, das der Mensch selbst künstlich verändert hat. Bei diesen Anpassungen aber spielt das Bewußtsein der Erkenntnis des neuen Milieus und seiner Bedürfnisse, auch wieder eine Rolle, diese ist jedoch nicht die einer selbständigen, Richtung gebenden Triebkraft.« (S. 82.)

Dann steht fest, daß hier die technische Entwicklung als die unter allen Umständen nunmehr treibende Grundursache der menschlichen, das heißt mit Kautskys eigenen Worten, der gesamten Entwicklung der Menschheit, also der stammesgeschichtlich-physiologischen wie der gesellschaftlichen Produktionsweisen und ihrer politischen usw. Überbauten, hingestellt ist, und daß das menschliche Bewußtsein wie die Naturkräfte in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse als durchweg untergeordnete Elemente im Vergleich mit den technischen Veränderungen erscheinen. Wenn Worte irgend einen verständlichen und bestimmten Sinn haben, dann haben sie im engeren Marxismus, und im besonderen wieder bei dieser Darstellung Kautskys, diesen Sinn und keinen anderen. Hier ist sicherlich nicht davon die Rede, daß geographische oder sonst tellurische Elemente, oder das menschliche Bewußtsein,

als Richtung gebende Triebkräfte bei der gesamten menschlichen Entwicklung auftreten können. Hier stehen wir vor einem entschiedenen ökonomisch-historischen Materialismus, der eigentlich »weiter nichts« sein will, als eine Methode zur Erforschung der treibenden Ursachen der Entwicklung der Gesellschaft, der aber im Handumdrehen die gesamte menschliche Entwicklung (physiologische plus gesellschaftliche) begründet, nicht auf der »Gesamtheit der Produktionsverhältnisse« (Naturwerkzeuge, wirtschaftliche Arbeitsteilung in klassenlosen und Klassengesellschaften, Produktivkräfte, Eigentumsverhältnisse, menschliche Geschicklichkeit), sondern — — — auf der technischen Grundlage, der den Fortschritt der gesamten menschlichen Entwicklung abhängig macht von dem technischen Fortschritt.

Übrigens ist es keineswegs eine Eigentümlichkeit des technischen Fortschrittes, Folgen nach sich zu ziehen, die niemand gewollt oder vorausgesehen hat. Das paßt auf jede Art von Entwicklung, sogar auf die des Bewußtseins. Kautsky hat jedenfalls auch nicht vorausgesehen, welche Folgen sein Fortschritt in der »Ethik« nach sich ziehen würde.

Auch wenn er den Ton hier auf das »selbständig« legen will, bleibt erstens der offene Widerspruch, und zweitens die undialektische Logik dieselbe. Selbständige Triebkräfte sind die technischen auch nicht. Es gibt überhaupt keine selbständigen Triebkräfte im Universalzusammenhang, da alle Bewegungen auf weltelementare Zusammenhänge zurückzuführen sind. Kautskys Denken schleppt hier offenbar wieder ein Stück der mechanistischen Denkweise in seine Dialektik hinein.

Einerlei. Lassen wir meinetwegen nun diese Anschauung als die korrekte historisch-materialistische gelten. Aber kaum haben wir uns an diese neue Auslegung angepaßt, so finden wir wenige Seiten weiter, allerdings ohne zu erstaunen, daß Kautsky diesem engmarxistischen Faß selber den Boden wieder ausschlägt.

Auf Seite 113 polemisiert er gegen die angebliche Karikatur der materialistischen Geschichtsauffassung, welche die Sache so hinstelle, als bedeute eine gewisse Technik »ohne weiteres auch eine gewisse Produktionsweise, ja auch eine gewisse gesellschaftliche und politische Form«. Das sei aber eine Verwechslung von Technik und Produktionsweise.

Aber wir haben gesehen, daß in der ganzen engeren marxistischen Literatur eben diese angebliche Karikatur als die korrekte

Auffassung hingestellt wird, trotz aller logischen Schwankungen immer wieder betont wird, und auch hier bei Kautsky wenige Seiten von dieser Abwehr nochmals scharf betont worden ist. Wenn alle anderen Produktivkräfte neben den technischen eine sekundäre Rolle in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse spielen, wenn nicht nur die gesellschaftliche, sondern die gesamte menschliche Entwicklung den technischen Fortschritt zur Grundlage haben soll, dann ist die Annahme, daß der historische Materialismus eine gewisse Technik ohne weiteres zur Grundlage einer gewissen Produktionsweise mache, sicherlich berechtigt, und die Behauptung, es handle sich bei einer solchen Annahme um eine Verwechslung von Technik und Produktionsweise, ist eine unbewußte Verleugnung der erst mit großer Vehemenz verteidigten engmarxistischen Auslegung des historischen Materialismus.

Aber meinetwegen seis. Also ist die Technik nicht ohne weiteres die Grundlage, noch die treibende Kraft der gesellschaftlichen Entwicklung, noch weniger der gesamten menschlichen Entwicklung, nein, noch nicht einmal der Produktionsweisen. Welches ist dann die in letzter Instanz treibende Grundlage der Produktionsweise?

Man habe auf den Pflug hingewiesen, meint Kautsky. Man habe gesagt, der Pflug sei die Grundlage der bäuerlichen Wirtschaft. Aber wie mannigfach seien die gesellschaftlichen Zustände, in denen diese vorkäme!

»Sicher. Aber sehen wir einmal zu, wodurch die Abweichungen der verschiedenen Gesellschaftsformen bedingt werden, die auf bäuerlicher Grundlage erstehen.« (S. 113.)

Sehen wir nun zu, so stellt sich folgendes heraus: Wenn eine Bauernschaft an einem großen tropischen oder subtropischen Strom wohnt, der periodisch seine Ufer überflutet, dann werden Wasserbauten notwendig, welche die einzelne Dorfschaft nicht für sich allein ausführen kann. Die Dorfschaften vereinigen sich also zur gemeinsamen Aufführung solcher Bauten, setzen gemeinsame Leiter und Aufseher ein, und aus diesen entwickelt sich eine Beamten-Priesterkaste, wie in den Flußebenen des Nils, des Euphrats, des Hoanghos.

Was hat sich hier verändert? Die wesentliche technische Grundlage der gesellschaftlichen Produktionsweise? Nein, der Ackerbau wird in der alten Weise weitergetrieben. Die Naturkräfte in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse? Auch nicht. Was sich verändert hat, ist die wirtschaftliche Stellung verschiedener Bauern.

Aus manchen Bauern sind Priester und Beamte geworden, die als höhere Kaste und Herrscher über ihren früheren Klassengenossen stehen. Wodurch ist diese Veränderung angetrieben worden? In letzter Instanz durch den Strom, der sich nicht verändert hat, in zweiter Instanz durch die Wasserbauten, welche sich über eine lange Periode und einen großen Raum erstrecken. Aber mögen diese Bauten noch so gewaltig und die Zeit ihrer Aufführung noch so lang sein, das erklärt uns doch nicht, wo die als Leiter und Aufseher ernannten Bauern die Macht herbekommen, sich zu bevorzugten Priestern und Beamten aufzuschwingen und sich in dieser Stellung zu erhalten. Sollten nicht eigenartige Gentilverhältnisse, Familienverhältnisse und Eigentumsverhältnisse mit eine Vorbedingung für eine solche Klassenveränderung sein? Darüber schweigt Kautsky. Natur plus Wasserbauten sind hier die ökonomische Grundlage, und als Hilfsmittel der zukünftigen Beamten- und Priesterherrschaft nennt Kautsky — — — das Wissen der bevorzugten Bauern. Und so entsteht eine Priester- und Beamtenkaste. Also: Natur plus Wasserbauten plus Wissen plus Gewohnheit gleich Priester- und Beamtenkaste, auf der unveränderten technischen Grundlage derselben alten Produktionsweise. Und das soll ein Beweis sein, daß eine technische Grundlage noch nicht unmittelbar eine bestimmte Produktionsweise, oder eine bestimmte gesellschaftliche und politische Form bedeutet. Und das ist eine Illustration der korrekten Anwendung des historischen Materialismus, nach welchem angeblich der technische Fortschritt die Grundlage der gesamten menschlichen Entwicklung ist.

Weiter. Wohnt eine Bauernschaft in einem fruchtbaren, leicht zugänglichen Gelände in der Nähe räuberischer Nomaden, dann entwickelt sich entweder unter den Bauern eine Schutztruppe gegen diese Räuber und sondert sich als Krieger von den eigentlichen Bauern ab, oder es wird an die Räuber Tribut gezahlt, damit sie die Bauern gegen andere Räuber schützen, oder die Räuber erobern das Land der Bauern und setzen sich darin als Herrscher fest. Schließlich kommt dabei »ein Feudaladel« heraus, »der die Bauernschaft unterwirft und ausbeutet«. Auch hier hat sich weder die Technik noch sonst etwas in der Grundlage der ökonomischen Gesamtheit der Produktionsverhältnisse geändert, und doch ist eine neue Klasse entstanden.

Manchmal kommt auch noch eine Kriegerkaste zur Priester- und Beamtenkaste hinzu.

Wohnt eine Bauernschaft an der Seeküste, welche gute Häfen hat, dann kommt ohne grundsätzliche Veränderungen in der ökonomischen Basis ein Kaufmannsstand heraus, der die Bauern durch Schulden unterwirft. Daraus und durch Seeraub entsteht schließlich die Sklavenwirtschaft an Stelle der freien Bauernwirtschaft. Auch hier ist in den technischen Grundlagen der Produktionsweise keine Änderung eingetreten, aber neue Klassen sind trotzdem entstanden.

Endlich gibt es Bauernschaften in Gebirgsgegenden, welche der natürlichen Unzugänglichkeit ihrer Umgebung sich als Demokratien erhalten, wenn schon in den umliegenden Gegenden eine flotte Ausbeuterwirtschaft floriert.

Was beweisen alle diese Beispiele Kautskys nach seiner eigenen Ansicht? Sie beweisen, daß eine bestimmte Technik nicht ohne weiteres die Grundlage einer bestimmten Gesellschaftsform oder einer bestimmten Produktionsweise ist. Und doch soll der technische Fortschritt seit der Menschwerdung des Tieres die Grundlage der gesamten menschlichen Entwicklung sein? So klar haben Yagnavalkya, Thales, das delphische Orakel und die Sphinx auch gedacht. Soll der historische Materialismus etwa eine neue Sphinx sein?

»Alle diese geographischen und geschichtlichen Bedingungen muß man studieren, will man die besondere Produktionsweise eines Landes zu einem bestimmten Zeitpunkt verstehen. Die Erkenntnis der Technik genügt noch lange nicht.« (S. 116/117.) Aber die Frage ist doch, welches die treibenden Ursachen der Entwicklung der Gesellschaft sind, und Sie haben doch eben behauptet, Genosse Kautsky, daß der technische Fortschritt die Grundlage des gesamten menschlichen Fortschritts ist.

Haben Sie sich nur versprochen? Warum versprechen Sie sich in diesem Punkte so oft? Oder vielmehr, warum widersprechen Sie sich fortwährend, ebenso wie Ihre Kollegen? Denn bei einer so weit verbreiteten und immer wiederkehrenden Erscheinung kann von keinem bloßen Sichversprechen mehr die Rede sein.

»Man sieht, die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht jene einfache Schablone, als die sie ihre Kritiker gewöhnlich auffassen. Die hier gegebenen Beispiele zeigen uns aber auch, wie Klassenunterschiede und Klassengegensätze durch die ökonomische Entwicklung erzeugt werden.« (S. 117.)

Die obigen Beispiele zeigen uns nicht nur, daß die materialistische Geschichtsauffassung keine Schablone ist, sondern sie zeigen uns auch, daß sie in der von den engeren Marxisten vertretenen Form noch lange keine exakte Wissenschaft ist. Sie beweisen auch, daß der technische Fortschritt nicht die Grundlage der gesamten menschlichen Entwicklung, noch nicht einmal die Grundlage der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung ist. Ich habe mir daher in »Dialektisches« gestattet, die engeren Marxisten auf diesen Sachverhalt hinzuweisen mit den Worten: »Nun ist aber die Anfertigung von Werkzeugen und die dadurch hervorgebrachte Umänderung der Produktionsmethoden die Hauptursache aller weiteren gesellschaftlichen Fortschritte unter den Menschen, wie schon der einstmalige Schriftsetzer Benjamin Franklin betonte . . .« (S. 79/80) . . . »Es ist die Entwicklung der menschlichen Werkzeuge und Produktionsmethoden, welche der Entwicklung aller anderen menschlichen Einrichtungen die Richtung vorschreibt und die allgemeine Richtung der geistigen Entwicklung bestimmt.« (S. 80.) . . . . »Fortan wurde der technische Fortschritt die Grundlage der geschichtlichen Entwicklung unter Menschen. Doch gilt das nur mit gewissen Einschränkungen.« (S. 83.) Sollte dies etwa der Grund sein, der den Genossen Bauer bewegt zu behaupten, ich stelle die materialistische Geschichtsauffassung sehr ungenau dar?

Diese Beispiele beweisen auch, daß die engeren Marxisten selbst schuld daran sind, wenn viele Kritiker den engeren Marxismus so verdreht, einseitig, mechanisch und widerspruchsvoll darstellen. Solche Kritiker befolgen eben getreulich das Muster der engeren Marxisten. Ein widerspruchsvoller Lehrer macht widerspruchsvolle Schüler und das Licht des engeren Marxismus erweist sich sehr oft als ein Irrlicht. Diese Irrlichterei findet sich bei Dietzgen nicht, wohl aber bei allen engeren Marxisten.

Ich hätte einmal erleben mögen, welche Grobheiten mir an den Kopf geworfen worden wären, wenn ich mir hätte einfallen lassen, dieselbe Darstellung der Entstehung von Priester-, Beamten- und Kriegerkasten zu geben, wie Kautsky in diesem Falle, wo die technische Grundlage der Produktionsweise unverändert bleibt, die Natur als in erster Instanz treibende Kraft auftritt, und die Macht des Wissens und der Gewohnheit hingestellt wird als die Hauptkraft, welche bei der Veränderung der materiellen Produktivkräfte, nämlich der Hinzufügung von Wasserbauten zur Gesamtheit der Produktions-

verhältnisse, die Hauptrolle spielt zur Sprengung der alten Gesellschaftsbande. Dann wäre ich mit vernichtendem Hohn auf den »Ursprung der Familie« hingewiesen worden und auf andere grundlegende Werke des engeren Marxismus, welche ich zwar gelesen, aber aus Gedankenschwäche nicht verstanden haben soll. Dann wäre ich grob auf die technische Grundlage hingewiesen worden. Hätte ich aber, wie Kautsky, an anderen Stellen, die technische Grundlage als Leitmotiv meiner Erklärung der gesellschaftlichen und geistigen Entwicklung benutzt, dann wäre mir mit demselben Hohn gesagt worden, ich verdrehe den historischen Materialismus in eine mechanische Schablone. Hätte ich andererseits, wie Kautsky und Mehring, gewisse philosophische Wendungen in eine unmittelbare Verbindung mit der ökonomischen Grundlage gebracht, dann wäre ich von Kautsky auf die Macht des Wissens und der Gewohnheit, und von Mehring auf mein unklares Gerede über Determinismus und Indeterminismus hingewiesen worden, wäre mit den Revisionisten in einen Topf geworfen worden, und hätte mir das ABC des historischen Materialismus müssen vorbeten lassen. Hätte ich aber die Macht des Wissens und der Gewohnheit betont, dann wäre ich ein konfuser Ideologe geschimpft worden und wäre angeklagt worden, ich wolle dem historischen Materialismus einen idealistischen Kopf aufsetzen. Dieses Elend des historischen Materialismus liegt am Elend der engeren marxistischen Philosophie, welche der Erkenntnistheorie den Abschied gegeben hat, ehe sie sich selbst von aller Metaphysik befreit hatte. Daher tritt uns im engeren Marxismus auf Schritt und Tritt der Widerspruch zwischen verschiedenen Teilen der Theorie unter sich, und zwischen der Theorie und der Praxis entgegen, wobei die treibenden Ursachen einer gewissen Entwicklung schließlich in unveränderten Naturkräften und in geistigen Veränderungen gesucht werden, und der Begriff »ökonomische Entwicklung« alle konfusen engmarxistischen Sünden so weitherzig zudecken muß, wie ein Regenschirm ein Loch in der Hose.

Bei dieser Verfahrungsweise muß einem schließlich nicht nur das »tiefere Verständnis der materialistischen Geschichtsauffassung«, sondern alles Verständnis derselben unmöglich werden, denn die engeren Marxisten haben es selbst nicht.

Ich halte mich also nach den dialektischen Vorschriften meines Lehrers Josef Dietzgen an den Universalzusammenhang als Grundlage meiner Forschung, fasse die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse als Weltelemente im Absoluten auf, und untersuche nun

ohne theoretische und praktische Irrfahrten, wann die speziell ökonomischen, wann die natürlichen und geistigen Kräfte in der universalen Wechselwirkung bei der Entwicklung der Menschheit und der menschlichen Gesellschaft den Ausschlag geben. Da weiß ich immer, wie ich dran bin und falle nicht, wie die engeren Marxisten, aus einem Widerspruch in den andern. Dabei kann ich dann ruhig die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse als die reale Basis der menschlichen Gesellschaft betrachten, und kann ebenso ruhig Veränderungen in den materiellen Produktivkräften als die in letzter Instanz treibenden Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung behandeln, namentlich als Sprengmittel der Eigentumsformen, weil ich diese Dinge dann als Durchschnittstendenzen im Universalzusammenhang auffasse. Ich komme dann nicht, wie die engeren Marxisten, in Konflikt mit den von ihnen selbst aufgestellten großen Gesichtspunkten des historischen Materialismus, sobald ich mich einem Spezialproblem gegenüber sehe.

In der »Neuen Zeit« XV, Bd. II, S. 215 kritisiert Kautsky den Genossen Belfort Bax, weil dieser den engeren Marxisten nachsagt, sie erklärten das Denken und Handeln der Menschen aus ihren »materiellen Interessen«. Kautsky erwidert, daß Bax hier »materielle Lebensbedingungen« und »materielle Interessen« konfus durcheinanderwerfe. Bax ist aber hartnäckig und bleibt zu Kautskys großem Ärger bei seiner Behauptung, selbst, nachdem er auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht worden ist. Unerhört! Man könne doch wohl nicht behaupten, meint Kautsky, daß sich die antiken Christen aus irgendwelchen materiellen Interessen von der Welt abgewandt und den Tod herbeigesehnt hätten!

Demnach erklärt also die materialistische Geschichtsauffassung das Denken und Handeln der Menschen nicht aus ihren materiellen Interessen, sondern aus ihren materiellen Lebensbedingungen.

Aber die materialistische Geschichtsauffassung soll uns doch nach Kautskys Ansicht Aufschluß geben über die treibenden Ursachen der Entwicklung der Gesellschaft. Würden wir nun sagen, Klassenkämpfe seien keine Kämpfe um materielle Interessen, sondern um materielle Lebensbedingungen, so würden wir von Kautsky zurecht gewiesen werden wegen solcher »Verwässerung« der scharfen Marxschen Geschichtsauffassung. Denn es handelt sich ja gerade darum, festzustellen, welches die treibenden Ursachen unter den materiellen Lebensbedingungen sind, durch welche Klassenkämpfe entstehen.

Klassenkämpfe sind Interessenkämpfe und zwar Kämpfe, welche um materielle Interessen geführt werden. Das wird donnernd gegen die ideologischen Geschichtsschreiber betont, welche die Geschichte aus »geistigen« Interessen erklären wollen. Also sind auch die Klassenkämpfe der antiken Christen materielle Interessenkämpfe gewesen. Aber Bax, der diese Ansicht, wenn auch konfuse, den engeren Marxisten zuschreibt, wird von Kautsky mit dem Hinweis auf die ideologischen Vorstellungen widerlegt, unter denen sich diese Christen ihres Klassenkampfes bewußt werden. Dabei wird die Frage nach den treibenden Ursachen der geschichtlichen Entwicklung in eine sekundäre Stellung gedrängt, die treibenden materiellen Interessen in den materiellen Lebensbedingungen werden als Nebensache behandelt, und die Diskussion endigt in einer Weise, welche die sonst nachdrücklich betonte Stellung der engeren Marxisten in unbestimmter Weise »verwässert«. Sobald Kautsky aber selbst ein Spezialproblem behandelt, wie die Moral, hebt er selbst keineswegs die materiellen Lebensbedingungen hervor, sondern — — — Sonderinteresse und Allgemeininteresse, individuelles und Klasseninteresse, widerspricht sich in der Feststellung der treibenden Elemente der gesellschaftlichen und allgemein menschlichen Entwicklung und betont bald die Technik, bald die materiellen Interessen, bald die materiellen Lebensbedingungen, so daß die Frage, was denn nun eigentlich bei den engeren Marxisten die treibenden Ursachen der geschichtlichen und menschlichen Entwicklung sind, in konfusem Dunkel bleibt.

So läuft denn die Untersuchung nach den treibenden Ursachen ethischer oder unethischer Bewegungen des Bewußtseins und Handelns schließlich in ein großes Fragezeichen aus, und Kautsky und Bauer streiten sich, ob nun Kant oder Darwin schließlich als der Taufpate des neuen kategorischen Imperativs gelten soll.

Dabei kommen dann die wunderbarsten Behauptungen heraus, z. B. die folgende bei Kautsky: »Aber die öffentliche Meinung der einen Klasse wirkt nicht auf die gegnerische Klasse.« (S. 131.) Dabei merkt er selbst fortwährend in seiner Praxis, wie sehr die bürgerliche öffentliche Meinung auf die große Masse der nichtklassenbewußten Arbeiter wirkt, und mit welchen ungeheueren Schwierigkeiten die öffentliche Meinung der klassenbewußten Arbeiter zu kämpfen hat, um ihre unbekehrten Klassengenossen die Unsinnigkeit der bürgerlichen Meinung klar zu machen.

Daß es sich dabei um ein Bewußtseins- und Willensproblem

handelt, ist ihm Nebensache. Steht er dann vor einem Spezialproblem, wie zum Beispiel vor der Frage, ob ein mit seiner Familie verhungernder streikender Arbeiter zum Streikbrecher werden soll, um seinen Familienpflichten nachzukommen, oder ob er lieber aus Prinzipientreue für sein Klassenideal hungern soll, dann lesen sich Kautsky und Bauer gegenseitig lange Zitate aus Kant und aus der »Ethik« vor, bei denen die große Hauptsache, nämlich die Frage, ob und wie der Wille des betreffenden Arbeiters frei ist, ganz außer Betrachtung bleibt. Wir erfahren nur, daß das klassenbewußte Proletariat ein historisch entwickeltes Sittengesetz hat, daß der arme Teufel von Arbeiter plötzlich vor der Frage steht, ob er diesem Sittengesetz gehorchen soll oder nicht, und daß weder Kautsky noch Bauer so recht weiß, wie sie den verzweifelnden Menschen helfen sollen, und wie sich die Vorschläge, welche sie ihm etwa zu machen haben, in seinem Bewußtsein und Willen durchsetzen können.

Von meinem Standpunkte aus kann ich einem solchen Arbeiter nur sagen, daß ich ihm, ganz gleich nach welcher Seite er sich entscheidet, das Verständnis entgegenbringe, seine Entscheidung sei von Elementen außerhalb seines bewußten Bewußtseins bestimmt. Wird er unter solchen Umständen zum Streikbrecher, so fehlen ihm diejenigen moralischen Kräfte, welche seine Entscheidung auf die Seite des proletarischen Prinzips getrieben hätten. Habe ich und die Mehrzahl meiner streikenden Genossen diese Elemente und bleibe ich meinem Ideal und meiner Klasse treu, so bin ich und sind meine Genossen ebensowenig subjektiv absolut dafür verantwortlich wie mein weniger freier Leidensbruder.

Jede Frage der Ethik ist nicht nur eine Frage des auf stammesgeschichtlichen und gesellschaftlich-historischen Notwendigkeiten aufgebauten Selbstbewußtseins und relativ freien Willens, sondern auch des ebenso erwachsenen Selbstinteresses. Eine Massen-Ethik, welche sich nicht mit der individuellen Ethik ohne Konflikt versöhnen läßt, kann für das Individuum in dringenden Notlagen nicht als verbindlich angesehen werden, weil der Wille eines solchen Individuums eventuell gegen die Massen-Ethik entscheiden muß, um sich selbst zu erhalten. Eine Massen-Ethik, welche die individuelle Selbsterhaltung nicht aufbaut auf der Erhaltung der Masse der Individuen muß immer wieder in die Brüche gehen.

Es ist eine unklare Annahme, daß ein Überwiegen der Massen-Ethik über die individuelle unter allen Umständen ein Aufgeben

des Selbstinteresses bedeuten muß. Bei genauem Zusehen wird sich zeigen, daß Altruismus, historisch-genetisch verstanden, ein geklärter Egoismus ist. In der Gentilgesellschaft z. B. bestand kein grundsätzlicher Widerspruch zwischen dem Allgemeininteresse und dem individuellen Interesse. Das Individuum erhielt sich beim Kampf ums Dasein am besten durch Erhaltung seiner Gruppe. Brachte ein Individuum durch Feigheit, Verrat usw. seine Gruppe in Gefahr, so verlor es zugleich die beste individuelle Schutzwehr. Wenn dies auch nicht bewußt in der Erkenntnis war (und es ist sicherlich oft klar erkannt worden), so setzte es sich doch als ideologische Forderung durch. Es gab da gar keine andere Wahl, als eventuell zu sterben. Das Individuum war in der Regel unrettbar verloren, ob es sich für oder gegen das Allgemeininteresse entschied. Aber die Entscheidung für das Allgemeininteresse war immer noch das kleinste von zwei Übeln. Denn brachte die Entscheidung für das Allgemeininteresse nicht sofort den Tod, so war die Möglichkeit der Rettung durch die so beschützte Gruppe noch vorhanden. Anderseits bedeutete ein Überleben durch Feigheit oder Verrat ein Leben schlimmer als der Tod, Verachtung mit unaufhörlicher Drohung des Todes durch die verratenen Stammesgenossen.

In den Klassengesellschaften fällt das Allgemeininteresse nicht mehr durchweg mit dem individuellen Interesse zusammen. Die Klassengegensätze schaffen entgegengesetzte Allgemeininteressen. Der Kapitalist kann meist sein Klasseninteresse am besten dadurch wahren, daß er sein individuelles Interesse gegen die Arbeiter vertritt. Der Arbeiter kann es nicht. Wenn er sein Klasseninteresse vertritt, so vertritt er sein zukünftiges historisches Interesse mehr denn sein Gegenwartsinteresse als Individuum. Zwar kann er in seinen Gewerkschaften auch zugleich sein Gegenwartsinteresse schützen, aber doch kommt er dabei oft in einen Konflikt zwischen dem Gebot seiner individuellen Selbsterhaltung und der Erhaltung seiner Organisation. Diese Organisation muß ihm durch ihre Erhaltung auch seine Selbsterhaltung ermöglichen. Tut sie es nicht, so kann er schließlich trotz aller Treue für sein Organisationsprinzip doch durch sein Selbsterhaltungsprinzip einst zu der bitteren Notwendigkeit getrieben werden, seiner Organisation zu entsagen, weil er in einem Milieu lebt, in welchem diese Organisation nicht seine Erhaltung verbürgen kann. Namentlich muß dieser Konflikt bitter werden, wenn er selbst für seine eigene Person den Willen

und die Kraft hat, sich zu opfern, aber seine Lieben nicht mitopfern kann und will. Er soll als soziales Wesen handeln in einer Umgebung, in welcher der Individualismus eventuell ein besseres Lebensprinzip ist als die Klassen-Ethik. In einen solchen Konflikt kann allerdings auch der individuelle Kapitalist manchmal geraten, aber bei ihm handelt es sich in der Regel nicht um die sofortige Lebensnot.

Die Einzelindividuen jeder Klasse sollen vor allem der Ethik ihrer eigenen Klasse gehorchen. Diese Ethik tritt dem Individuum gegenüber gewöhnlich als Gewissenszwang auf. Aber die proletarische Klassen-Ethik unterscheidet sich von der kapitalistischen dadurch, daß wir die Selbstbestimmung des Individuums vertreten, weil wir einsehen, daß der Wille des Individuums als historisches Entwicklungsprodukt nicht im Sinne der Klassen-Ethik unter allen Umständen frei sein kann. Wir begründen unsere Klassen-Ethik nicht auf die Furcht, nicht auf den Gewissenszwang, sondern auf die historisch entwickelte Willensfreiheit der Klassen-Ethik treu zu bleiben. Wir verlassen uns darauf, daß die große Mehrzahl der zum Klassenbewußtsein Erwachten zugleich die Willensfreiheit erwirbt, ihrer Klasse historisch treu zu bleiben, durch ihre freie Selbstbestimmung.

Nach dieser Auffassung soll der klassenbewußte Arbeiter selbst erkennen, daß sein altruistisches Handeln im Interesse seiner Klasse auch sein eigenes Selbstinteresse auf die Dauer am sichersten und besten schützt. Mit dieser Auffassung muß aber auch die Erkenntnis gehen, daß das nur im Durchschnitt als große Regel, zutrifft, und daß immer einzelne Individuen mit unterlaufen müssen, welche diese Willensfreiheit nicht so hoch entwickelt haben. Wenn diese vor einen Konflikt kommen, wo es gilt, sich selbst und ihre Lieben für ihre Klasse aufzuopfern, dann hilft kein Moralpredigen. Sie werden ihr individuelles Interesse dem Organisationsinteresse vorziehen. So können sie immer noch leben, verachtet zwar, aber doch mit dem Bewußtsein, ihre Familie beschützt zu haben. Den Tod braucht ein solcher Schritt nicht mehr nach sich zu ziehen.

Kommt ein solcher Mann zu mir und frägt mich um Rat, was er tun soll, so kann ich ihm nur sagen, daß das, was für mich in einem solchen Falle dringend sein mag, für ihn nicht gültig sein mag. Kann ich ihn nicht unterstützen, kann ihn seine Partei und seine Gewerkschaft auch nicht unterstützen, zwingt ihn seine kranke Frau oder ein krankes Kind zum sofortigen Handeln, so

sage ich ihm: Bruder, deine Lage ist verzweifelt. Du mußt dir selbst helfen. Als Mensch bleibst du mein Freund, ganz egal, was du tust. Als Parteimann und Gewerkschafter muß ich dich bekämpfen, wenn du ein Streikbrecher wirst. Da steht eine historische Notwendigkeit gegen die andere. Möge mich die Entwicklung vor einem solchen Konflikt bewahren! Du tust mir leid! Aber das hilft alles nichts. Gekämpft muß sein. Das ist dein tragisches Geschick ebenso wie meins. Ohne Klassentreue können wir nicht siegen. Du kannst deiner Klasse nicht treu bleiben ohne zu verhungern. Das ist bitter. Aber die große Masse unserer Genossen befindet sich nicht vor dieser Wahl. Darum kann uns dein Abfall nicht als Klasse, aber wohl individuell schädigen, aber das heißt ein Individuum auf Kosten eines anderen benachteiligen. Das passiert alle Tage. Deswegen geht unser Klassenkampf doch ruhig seinen Gang. Tu, was du nicht lassen kannst. Und wenn ich in die Lage komme, dir helfen zu können, helfe ich gewiß, wenn ich dich auch als Parteimann und Gewerkschafter bekämpfen muß.

Wer weiß, wie bald ich selbst in deine Lage komme? Dann hoffe ich auch dasselbe Verständnis bei anderen. Du mußt dich deiner Haut wehren, ich auch. Gehen wir jeder seinen Weg!

Ob ich mehr revolutionäre Kraft habe wie der andere, ob in dem andern die reaktionären Triebe stärker sind als die revolutionären, ist weder des einen persönliches Verdienst, noch des anderen persönliche Sünde. Die Entscheidung liegt hinter dem bewußten Willen.

Naturen, in denen reaktionäre Triebe vorwiegen, eignen sich nicht als Gefährten für Individuen oder Klassen, in denen revolutionäre Instinkte die Oberhand haben. Ob in jedem Individuum die eine oder andere Veranlagung während bestimmte Perioden ihrer Entwicklung siegen wird, kann heute nur die Erfahrung lehren.

So stehe ich auch den engeren Marxisten gegenüber. Unser antiker urchristlicher Genosse soll gesagt haben: »Vergebt ihnen, sie wissen nicht was sie tun!« Ich brauche selbst das nicht mehr zu sagen, weil ich verstehe, daß ich nichts zu vergeben habe.

Mit dieser Einsicht stehe ich auch den herrschenden Klassen gegenüber. Als Mensch tut mir der Kapitalist oder der Aristokrat leid, als Mitglieder der unterdrückenden Klassen sind sie meine Feinde, weil mir meine eigene Klasse mehr leid tut.

Darum sage ich zu den herrschenden Klassen wie zu den engeren Marxisten: Ich will Euch Gutes tun. Aber erst, nachdem ich Euch besiegt habe!

Die Möglichkeit der konsequenten theoretischen Vertretung und praktischen Durchführung dieser Stellung verdanke ich der dialektischen Logik Josef Dietzgens.

Diese dialektische Logik hat mich von den Ursachen der engeren marxistischen Inkonsequenzen befreit. Solange aber diese Ursachen, nämlich die theoretischen Unvollkommenheiten des engeren Marxismus bei der großen Masse der leitenden Denker im Marxismus fortdauern, werden wir auch die engmarxistisch kleinliche Methode der Dialektik unter uns haben, welche trotz ihres historisch-materialistischen Unterbaues eine solche Polemik erlaubt. Eine Änderung wird darin nur in dem Maße Platz greifen, in welchem die konsequente monistische Dialektik Josef Dietzgens die unvollkommene engmarxistische Dialektik verdrängen und dadurch die letzten ideologischen Überreste aus dem Marxismus entfernen wird. Das ist eine Frage des geistigen Wachstums, welche nur durch allmähliche Entwicklung gelöst werden kann. Manche engere Marxisten mögen vielleicht ihre Evolution durch Mutation, durch sprunghafte Entwicklung der Gedanken vom Engmarxismus zum dialektischen Naturmonismus vollziehen, aber bei den meisten engeren Marxisten und erst recht bei den engsten Marxisten, wird wohl der Ausleseprozeß den langsamen Gang der Evolution durchmachen, und manche werden es wohl überhaupt nicht bis zum Durchbruch in den dialektischen Naturmonismus bringen. Das liegt nun einmal in den Gesetzen des dialektischen Weltprozesses, und dagegen ist kein Kraut gewachsen.

Anhang.

I. **Josef Dietzgen.** Von G. Plechanow.

II. **Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus.** Von F. Mehring.

III. **Glossen zu Mehrings vorstehender Kritik an Dietzgen.** Von E. Dietzgen.

I.

Josef Dietzgen.

Ernst Untermann, »Antonio Labriola und Josef Dietzgen. Ein Vergleich zwischen dem historischen Materialismus und dem dialektischen Monismus«. Übertragen aus dem Deutschen von J. Naumow, herausgegeben unter Redaktion von P. Dauge. St. Petersburg 1907. — Josef Dietzgen, »Das Akquisit der Philosophie und Briefe über Logik (speziell demokratisch-proletarische Logik)«. Übertragen aus dem Deutschen von Dauge und Orloff, mit einem Vorwort zur russischen Ausgabe von Eugen Dietzgen und einem Bild des Verfassers. St. Petersburg 1906.

* * *

In letzter Zeit hat ein Teil des lesenden Publikums Deutschlands, Hollands und Rußlands für J. Dietzgen Interesse gewonnen. Seine bis vor kurzem nur von wenigen gekannten philosophischen Werke beginnen auf die Entwicklung des philosophischen Denkens in den Kreisen des gebildeten europäischen Proletariats Einfluß zu gewinnen. Das ist der Grund, der es uns angezeigt erscheinen läßt, die angeführten Werke zu besprechen. Das erste dieser Werke entstammt der Feder eines amerikanischen Sozialisten namens Untermann und erschien als Nachwort zur englischen Übersetzung des bekannten Werkes von Antonio Labriola »Discorrendo di socialismo e di filosofia«. (Chicago 1906.)

Herr P. Dauge fand es nützlich, dieses Werk in der russischen Übersetzung von Herrn Naumow erscheinen zu lassen. Aber er hat sich geirrt. Dem russischen Leser wird und kann diese Arbeit von Untermann keinerlei Nutzen bringen. Der Autor ist viel zu wenig über den Gegenstand, über den seine Broschüre handelt, orientiert. Um sich davon zu überzeugen, genügt für einen einsichtigen Menschen — deren es jetzt sowohl in Rußland wie im Auslande sehr wenige gibt —, folgende in ihrer Art wertvolle Stelle der Broschüre von Untermann zu lesen: »Die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus stellten die Hegelsche Dialektik auf die Füße und verwandelten sie dadurch in eine praktische Methode zur historischen Untersuchung. Sie hatten ihre Rechnung mit der deutschen klassischen Philosophie und mit dem bürgerlichen Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts beglichen. Aber

sie beschränkten sich von vornherein auf die gesellschaftlichen Berührungspunkte ihrer neuen Theorie. Um etwas Großes vollbringen zu können, mußten sie spezialisieren, und sie wählten mit scharfem Blick diejenigen Spezialfächer, welche am unmittelbarsten auf die praktischen Probleme ihrer Zeit wirkten. Wie weit sie selbst in das Erkenntnisproblem eingedrungen waren, ehe sie ihre entscheidende Wahl trafen, können nur diejenigen Genossen wissen, welche das unveröffentlichte gemeinsame Manuskript von Marx und Engels aus den Jahren 1845 und 1846 in Verwahrung haben. Man darf aber wohl annehmen, daß das Manuskript schon veröffentlicht worden wäre, wenn es einen solchen Beitrag zum historischen Materialismus enthielte, wie ihn Josef Dietzgen geliefert hat. Diese Annahme wird ferner bestärkt durch die Tatsache, daß Marx und Engels das Verdienst Dietzgens anerkannten und ihn den ‚Philosophen des Proletariats' nannten. Schließlich scheint mir diese Ansicht auch begründet zu werden durch die Tatsache, daß selbst die fortgeschrittensten Arbeiten von Engels, wie ‚Anti-Dühring' und ‚Feuerbach', auch wo sie direkt vom Erkenntnisproblem, dem Willensproblem, dem moralischen Gewissen handeln, nichts enthalten, wodurch Marx' ursprüngliche Auffassung des menschlichen Bewußtseins erheblich weiter ausgearbeitet wird.«[1]) Worin besteht nun »Marx' ursprüngliche Auffassung des menschlichen Bewußtseins«? Herr Untermann sagt offen, daß er das nicht weiß. Andererseits weiß er aber sehr gut, daß die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus die Dialektik auf die Füße gestellt haben. Was heißt es nun, die Dialektik auf die Füße stellen? Untermann sagt nichts darüber. Bedienen wir uns der ersten Quelle. Marx sagt: »Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopfe umgesetzte und übersetzte Materielle.«[2])

Was ist nun das? Das ist eine Erkenntnistheorie — und zwar eine von bestimmtem Charakter, eine materialistische Erkenntnistheorie. Folglich hätte E. Untermann wohl die Möglichkeit, ohne das Erscheinen der bisher nicht veröffentlichten Arbeit

[1]) Anmerkung des Übersetzers: In der deutschen Ausgabe von E. Untermann »Dialektisches« auf Seite 107 bis 108. Dietz, Stuttgart.

[2]) Vorwort zur zweiten Ausgabe des »Kapital«, geschrieben im Jahre 1873. D. H.

von Marx und Engels abzuwarten, sich eine Vorstellung darüber zu machen, wie die »Marxsche Auffassung des menschlichen Bewußtseins« beschaffen war. Er hält aber, wie es scheint, diese Möglichkeit für ausgeschlossen. Er wiederholte, was andere bereits gesagt: »Marx und Engels stellten die Dialektik auf die Füße«, ohne einzusehen, daß man dies nicht ohne Hilfe von Erkenntnistheorie ausführen könne. Man muß gestehen — E. Untermann ist ein prinzipieller Schriftsteller. Wohl scheint es für ihn einen mildernden Umstand zu geben. Die Marxsche Erkenntnistheorie blieb unausgearbeitet. Aber auch dieser Sorge könnte er mit seinen eigenen Kräften abhelfen, wenn er — — eben welche hätte. In den oben zitierten Worten von Marx, daß bei Hegel der Denkprozeß sich in ein Subjekt verwandelt, ist ein von Feuerbach übernommener Gedanke enthalten. Und auch dieser Umstand sollte E. Untermann das allgemein bekannte Faktum ins Gedächtnis rufen, daß die Theorie von Marx durch die Kritik der Philosophie Feuerbachs entstanden ist, also auf demselben Wege, auf dem die Philosophie Feuerbachs aus der Philosophie Hegels hervorgegangen ist. Würde sich E. Untermann die Mühe gegeben haben, die Feuerbachsche Philosophie zu studieren, so würde er Anhaltspunkte zur Beurteilung dessen, worin die Marxsche Erkenntnistheorie besteht, gewonnen haben. Leider hat er sich, wie es scheint, nicht diese Mühe genommen.

Und weiter! Die bekannten — längst gedruckten — Thesen von Marx über Feuerbachs Philosophie könnten unserem gelehrten Verfasser zeigen, in welchen Beziehungen eben die Feuerbachsche Philosophie für Marx unbefriedigend gewesen ist.

Mit Hilfe von alledem würde er neue Anhaltspunkte zur Beurteilung der Marxschen Gnoseologie gewinnen. Und würde er dann alles vorhandene Material vernünftig ausgenützt haben, so wäre für ihn die Lektüre des Anti-Dühring und Feuerbach von Engels nicht ohne Nutzen geblieben, und er würde am Ende doch verstanden haben, daß es absolut unmöglich sei, Marx durch Dietzgen zu ergänzen.

Aber E. Untermann lernte die Theorie von Marx nur sehr oberflächlich kennen; ihre philosophische Grundlage aber blieb ihm völlig unbekannt. Und endlich — last not least — zeigt sich in der Philosophie Untermanns nicht einmal ein Dilettant, sondern — einfach ein unwissender Philister.

Es ist nicht merkwürdig, daß er es für nötig gefunden hat,

Marx zu »ergänzen«. Es ist ja jetzt üblich, daß, sobald ein Mann, der sich für einen Marxisten hält, in seiner Weltanschauung Lücken und Unvollständigkeiten bemerkt, er sich sofort sagt, »man muß die Theorie von Marx verbessern und ergänzen«.

Von E. Untermann haben wir ferner erfahren, daß Marx und Engels vollständig mit der klassischen deutschen Philosophie und mit dem bourgeoisen französischen Materialismus abgeschlossen haben. Gut. Aber wie haben sie dies ausgeführt? Indem sie die Errungenschaften sowohl der einen wie des anderen, der deutschen Philosophie und des Materialismus, ausgenützt haben. Die deutsche Philosophie, die die dialektische Methode verwendete, war vollständig vom Idealismus durchdrungen; der »bourgeoise« Materialismus [1]) ignorierte fast ganz die Dialektik. Marx und Engels verwarfen für immer den Idealismus und machten den Materialismus dialektisch. Aber den Materialismus dialektisch machen — heißt noch nicht ihn verwerfen; ebensowenig heißt es die Dialektik verwerfen, wenn man sie auf die Füße stellt, das heißt materialistisch macht. Natürlich unterscheidet sich der dialektische Materialismus von Marx und Engels in vielem vom französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Aber dieser Unterschied ist das einfache und unausweichliche Resultat der historischen Entwicklung des Materialismus.

Der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts unterscheidet sich nicht nur von dem Materialismus des Demokrit und Epikur, sondern auch von dem Materialismus des Hobbes und Gassendi. Daß den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus die Geringschätzung für den »bourgeoisen« Materialismus des 18. Jahrhunderts, die der gelehrte E. Untermann äußert, fernlag, ist daraus zu ersehen, daß Engels in einem seiner Artikel, die im »Volksstaat« erschienen sind, die französischen Sozialisten aufgefordert hat, »dafür zu sorgen, daß die prachtvolle französische materialistische Literatur des vorigen Jahrhunderts massenhaft unter den Arbeitern verbreitet werde«. Von alledem hat Untermann keine Ahnung, ist aber darauf sehr stolz und wähnt infolgedessen, dank Dietzgen, ein weiter fortgeschrittener Mensch im Vergleich mit Marx und Engels zu sein.

[1]) Wie es scheint, glaubt Untermann, daß nur dem Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts ein bourgeoiser Charakter eigen war, nicht aber der idealistischen Philosophie derselben Epoche. Warum er das glaubt, weiß er natürlich selber nicht.

Immerhin ist unser Autor fest überzeugt, daß Marx' ursprüngliche Auffassung des menschlichen Bewußtseins, die ihm vollständig unbekannt geblieben ist — was aus der ganzen Schrift noch deutlicher als aus der betreffenden Stelle hervorgeht —, von Dietzgen erheblich ergänzt worden ist.

Welche Beweise führt er nun zur Bekräftigung seiner Überzeugung an, die er zur Belehrung der »engen Marxisten« dargelegt hat? Einige Auszüge aus den Werken J. Dietzgens; diese beweisen zweifellos, daß der außerordentlich begabte deutsche Arbeiter — J. Dietzgen war nämlich Handarbeiter — ein großes philosophisches Talent besessen hat, die aber keine einzige theoretische Behauptung enthalten, die beim Vergleich mit dem, was in den Werken von Marx, Engels und sogar Feuerbach enthalten ist, als neu anzusehen wäre.

Aber Untermann hat den naiven Glauben, daß seine Auszüge vollkommen klares Licht auf das »Erkenntnisproblem« werfen können. Indem er sie mit einigen Auszügen aus den Werken A. Labriolas vergleicht, bemerkt er mit großer Zufriedenheit: »Ein einfacher Vergleich dieser zwei Auszüge enthüllt auf den ersten Blick eine charakterische theoretische Differenz. Der engere historische Materialismus geht von der menschlichen Gesellschaft aus, während der proletarische Monismus auf Grund seiner Erkenntniskritik vom natürlichen Weltall ausgeht.« Daß der historische Materialismus in der Soziologie eine bloße Anwendung der Methode der materialistischen Dialektik ist, deren Ausgangspunkt eben dieses »Weltall« bildet, verstand dieser Mann nicht, trotzdem er »Feuerbach« und den »Anti-Dühring« gelesen hat. Es ist geradeso, als wäre ihm die Stelle aus dem Vorwort von Engels zum Anti-Dühring, wo dieser sagt, daß er und Marx den Materialismus in die Geschichte übertragen haben, unbekannt. Wovon geht dieser Materialismus aus? Von der menschlichen Gesellschaft. Die Erde liegt eben auf einem Walfisch, der Walfisch auf Wasser und das Wasser auf der Erde? Ist es nun klar?

Alles das hindert Herrn P. Dauge keineswegs, E. Untermann als ernsten Schriftsteller aufzufassen und ihn der russischen Lesewelt fleißig zu empfehlen. Herr P. Dauge scheint noch naiver als der schon genügend naive Untermann zu sein. Er sagt auf Seite 4 im Vorwort zur russischen Übersetzung: »Josef Dietzgen kam zur Entdeckung des dialektischen Materialismus gleichzeitig mit Marx und Engels und, wie letzterer selbst angibt, selbständig

und unabhängig von ihnen.« Daraus ist zu folgern, daß Dietzgen ein historischer Materialist gewesen. Aber weiter lesen wir nun bei demselben Herrn Dauge auf S. 8: »Wir finden in der Tat viele Berührungspunkte zwischen Bogdanow und Dietzgen, und wir sind überzeugt, daß der erstere, indem er seine begonnenen philosophischen Arbeiten weiter entwickeln und erweitern wird, ‚unabhängig' von Dietzgen, gerade so wie letzterer ‚unabhängig' von Marx logischerweise zum proletarischen Naturmonismus gelangen muß, dem er vielleicht eine andere Bezeichnung geben, der aber den gleichen philosophischen Inhalt haben wird.« Daraus ergibt sich also, daß das »philosophische« Denken von Bogdanow sich logischerweise in der Richtung zum dialektischen Materialismus entwickelt! . . . Sie sind wohl von Gott verlassen, Herr Dauge! Aus alledem folgt: der Leser wird nichts versäumen, wenn er die Broschüre von Untermann nicht zu Gesicht bekommt. Solche Büchlein sind nur in einer Richtung lehrreich; die Möglichkeit ihres Erscheinens allein beweist uns, wie tief das Niveau der philosophischen Bildung gegenwärtig in der internationalen sozialistischen Welt gesunken ist. Aber diese sehr traurige Tatsache benötigt kaum noch weiterer Beweise. Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß die »kritischen« Bemerkungen des Herrn E. Bernstein über Materialismus und Dialektik nicht mit einem homerischen Gelächter der Sozialdemokraten im »Lande der Denker« begrüßt worden sind.

Wenden wir uns nun zu J. Dietzgen. Sein Sohn Eugen Dietzgen bezeichnet im Vorwort zur russischen Ausgabe des »Akquisit der Philosophie« die philosophische Lehre seines Vaters als wichtige Ergänzung des Marxismus. Er schreibt:[1])

Am offenen Grabe von Marx sagte Engels unter anderem: »Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte: die bisher unter ideologischen Überwucherungen verdeckte einfache Tatsache, daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können; daß also die Produktion der unmittelbaren Lebensmittel, und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines

[1]) Indem wir diese Philippika Plechanows wortgetreu für den deutschen Leser übersetzen ließen, um sie niedriger zu hängen, bringen wir auch des besseren Verständnisses halber das unverkürzte Vorwort E. Dietzgens zur russischen Version des »Akquisit«.

Zeitabschnitts die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen der betreffenden Menschen entwickelt haben und aus der sie daher erklärt werden müssen — nicht, wie bisher geschehen, umgekehrt.«

Mit diesen Worten beschrieb Engels die Hauptgrundlage des wissenschaftlichen Sozialismus, die materialistische Geschichtsauffassung. Beide, Marx und Engels, kamen zu diesem Entwicklungsgesetz der menschlichen Gesellschaft dank ihrer Vertrautheit mit dem gesamten historischen Fortschritt, der ihnen auch die dialektische Forschungsmethode an die Hand gab, welche die Dinge und Vorgänge weder als starr unveränderliche, noch als selbständige und unzusammenhängende Erscheinungen betrachtet, wie das die metaphysische, einseitig materialistische oder idealistische Methode tut, sondern die alle Erscheinungen des Lebens und der Welt in ihrer Veränderlichkeit, ihrer Eigentümlichkeit und in ihrem Zusammenhang erforscht — ohne indes bis zum weitesten, dem kosmischen Zusammenhang erkenntniskritisch fortzuschreiten. Dabei gingen Marx und Engels nicht nach dem Vorbild ihres Lehrers Hegel von Prinzipien aus, welche rein deduktiv aus dem mystischen, autoritativen und doktrinären sogenannten reinen Geiste abgeleitet und dann auf Dinge und Vorgänge angewandt werden, sondern sie ermittelten die Prinzipien, Regeln oder Gesetze der Zusammenhänge, indem sie von den konkreten Erscheinungen der Welt bewußt ausgingen und daraus mittels des Geistes, mithin induktiv oder erfahrungsmäßig, sie entdeckten. Auf diese Weise wurde die Dialektik Hegels »vom Kopfe auf die Füße gestellt«, und deren Resultate wurden wissenschaftlich kontrollierbare. Die Anwendung derselben induktiv-dialektischen Methode auf die Untersuchung der kapitalistischen Produktionsweise führte Marx zur Entdeckung, daß die Aneignung unbezahlter Arbeit, des Mehrwertes, ihre Grundform ist. »Diese beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittels des Mehrwertes, verdanken wir Marx. Mit ihnen wurde der Sozialismus eine Wissenschaft, die es sich nun zunächst darum handelt, in allen ihren Einzelheiten und Zusammenhängen weiter auszuarbeiten.«

Als Engels diesen Satz schrieb, lag schon eine wichtige Ergänzung des eben charakterisierten engeren Marxismus in Josef Dietzgens »Wesen der menschlichen Kopfarbeit« vor, auf die jedoch

weder Marx noch Engels jemals näher eingegangen sind. Erst in den letzten Jahren erkannten einige ihrer Schüler, namentlich Pannekoek in Holland und Untermann in Florida, daß Dietzgen in diesem Schriftchen die erkenntniskritischen Grundlagen für den historischen Materialismus entwickelt und somit eine Lücke des Marxismus ausgefüllt hat. Hatten auch die Entdecker und Anhänger des historischen Materialismus durch eine Reihe überzeugender geschichtlicher Untersuchungen den Zusammenhang zwischen ökonomischer und geistiger Entwicklung und die Abhängigkeit dieser an letzter Stelle von ökonomischen Verhältnissen aufgezeigt, so mangelte noch immer der Nachweis, daß diese Abhängigkeit des Geistes in dessen Natur und in der Natur des Universums begründet ist. Marx und Engels glaubten, daß sie mit dem letzten idealistische Spuk geräumt hätten, nachdem sie ihn aus der Geschichtsauffassung vertrieben. Das war ein Irrtum. Denn der metaphysische Spuk fand noch einen Schlupfwinkel in dem unaufgeklärten Wesen des menschlichen Geistes und in dem damit eng verknüpften Weltganzen. Hieraus vermochte ihn allein eine wissenschaftlich kontrollierbare Erkenntniskritik zu verjagen.

Zwar hat Engels in seinem »Anti-Dühring« konstatiert, daß der Keim zu einer dialektisch-materialistischen Weltanschauung enthalten ist im historischen Materialismus, indes ist dieser der Hauptsache nach nur Anleitung zur Erforschung der gesellschaftlichen Entwicklung und eine Gesellschaftsauffassung geblieben, bis er durch Josef Dietzgens Erkenntniskritik zur Weltanschauung erweitert wurde. Der Keim zur induktiv-dialektischen Denkmethode und Weltanschauung, welche die Eigenschaften und Wirkungen aller Erfahrungsobjekte in ihren besonderen Eigentümlichkeiten ebenso streng unterscheidet wie in ihren allgemeinen Berührungspunkten bis zum letzten, dem universalen Zusammenhang, organisch-einheitlich verknüpft — welche Weltanschauung und Denkmethode wir kurz proletarisch-naturmonistisch nennen — war im historischen Materialismus doch nur so enthalten, wie etwa mit dem gegebenen Hauptteil eines Organismus dessen übriger Zusammenhang angedeutet ist. Der Gesamtweltzusammenhang mußte daher noch erkenntniskritisch aufgezeigt werden, und das geschah erst durch die Arbeit Dietzgens. Dem historischen Materialismus und seiner Dialektik fehlte vor allem der die letzte Klärung vermittelnde universell-organische oder kosmische Gesichtspunkt in erkenntniskritischer Beleuchtung. Wir erwähnen dies ausdrücklich, um den

Leser der Schriften Josef Dietzgens zu ihrem sorgfältigen Studium zu animieren, damit er darin — außer der erkenntnistheoretischen Begründung des historischen Materialismus — weitere wichtige Aufschlüsse über gesellschaftliche und universelle Zusammenhänge finde, die in anderen marxistischen Arbeiten nicht gegeben sind. Und auch deshalb heben wir die speziellen Verdienste Josef Dietzgens um die Vertiefung und Erweiterung des Marxismus hervor, damit um so eher »der mit dem ganzen Rüstzeug der Geschichte der Philosophie versehene Messias erscheinen möge, dessen Johannes der Täufer und Vorläufer Dietzgen zu sein wünschte«.

Im »Wesen der menschlichen Kopfarbeit« befaßt sich Dietzgen hauptsächlich mit der Analyse der allgemeinen Natur der Denkkraft, dagegen in den »Briefen über Logik« bringt er die notwendige Ergänzung seiner ersten Arbeit, indem er die Natur des Allgemeinen, den Universalzusammenhang klarer stellt. Werden wir im »Wesen« mit der in der Natur des menschlichen Geistes begründeten Denkmethode zur Erfassung von relativen Wahrheiten bekannt gemacht, so zeigen uns die »Briefe«, inwieweit die menschliche Denkkraft die Fähigkeit besitzt, zur Erkenntnis der absoluten Wahrheit fortzuschreiten, und welche Bedeutung eine solche Erkenntnis unserer Denkkraft hat, indem sie allein uns einen sicheren Halt für konsequentes, systematisches oder logisches Denken verbürgt. Erst im »Akquisit der Philosophie« beleuchtet Dietzgen beide Seiten des Erkenntnisproblems, so daß diese seine letzte Hauptschrift als die reifste Frucht seiner Arbeiten zu betrachten ist.

Nachdem Dietzgen also im »Wesen« den Nachweis über die Art und Weise geführt hat, wie das menschliche Denkvermögen als eine Naturkraft funktioniert, das heißt wie es ausschließlich als leiblich-fühlbare Gehirntätigkeit alle Erkenntnisse oder relative Wahrheiten erst durch Verbindung mit den konkreten sinnlichen Stücken der gegebenen absoluten Wahrheit des natürlichen Seins erzeugt, kommt er in den »Briefen« und im »Akquisit« zu der Entdeckung, daß der Begriff oder das Verständnis des universalen Seins als tatsächlicher organischer Zusammenhang aller Dinge und Vorgänge das Postulat aller Konsequenz, Systematik, Logik, und Dialektik ist. Nach unserer Ansicht können wir im neunzehnten Jahrhundert vier Hauptphasen der Dialektik unterscheiden: die Hegelsche oder rein gedankliche, die Darwinsche oder biologische, die Marxsche oder historisch-ökonomische und die Dietzgensche

oder universell-naturmonistische. Diese letzte reicht uns den erkenntniskritischen Schlüssel unter anderem für:

1. die »Lösung« aller Rätsel mittels der konsequenten Anwendung der induktiv-dialektischen Forschungsmethode, die bewußt an die sinnliche oder konkrete Wirklichkeit anknüpfend und auf Grund der organischen Einheitlichkeit des Seins alle Widersprüche zu vermitteln und gleichzeitig die ort- und zeitbestimmten relativen Gegensätze scharf zu unterscheiden weiß (diesmal wurde das Wort »Lösung« mit Anführungszeichen versehen, damit ausdrücklich darauf hingedeutet werde, daß es sich hier gewiß um kein metaphysisches Wunder handeln kann, sondern, daß, gemäß Josef Dietzgens Erkenntnislehre und seinen eigenen Worten, »die Lösung des Rätsels vom Rätsel selbst nur ganz mäßig sich unterscheiden kann«. Akquisit S. 19. D. H.);

2. das gründlichere Verständnis des historischen Materialismus und der marxistischen Analyse der kapitalistischen Produktionsweise, die dem Proletariat die Mittel und das Ziel seiner ökonomischen Emanzipation durch den Sozialismus klar aufzeigen;

3. den Aufschluß über Anfang und Ende, über das Verhältnis zwischen Form und Inhalt, Schein und Wesen, Macht und Recht, Individuum-Gesellschaft und Natur, Subjekt und Objekt, Freiheit und Gebundenheit, Gleichheit und Verschiedenheit, Vergänglichkeit und Ewigkeit, Relativem und Absolutem, Besonderem und Allgemeinem;

4. das Wesen der Dinge und ihrer Vorgänge oder das Kriterium der relativen Wahrheit;

5. die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Materialismus und Idealismus:

6. die Auflösung der spekulativen Philosophie und deren Verwandlung in induktiv-kontrollierbare Naturwissenschaft;

7. die Überwindung der übersinnlichen Religion und deren vollkommenen Ersatz durch die konsequent naturmonistische Weltanschauung.

Beiläufig sei bemerkt, daß Dietzgen die häufige Wiederholung derselben Beispiele in seinen verschiedenen Schriften schwerlich beliebt hätte, wenn er selbst an eine Neuauflage seiner früheren Arbeiten gedacht hätte. Nach seinem Dafürhalten sollte die letzte Arbeit stets alle früheren ersetzen. Daher war er gegen diese gleichgültig. Bekam er doch während der letzten fünf Jahre seines Lebens das »Wesen« nicht zu Gesicht, weil er sein ein-

ziges Exemplar im Jahre 1883 ausgeliehen und nicht zurückerhalten hatte.

Mit Fleiß bedient sich Dietzgen der populärsten und schlichtesten Ausdrucksweise, weil er sich direkt an den proletarischen Leser wendet, von dem er allein die von keinem widersprechenden Interesse eingeschränkte Vorurteilslosigkeit erwartet, die nötig ist zur Prüfung und zum vollen Verständnis seiner Feststellungen. Aber selbst für den klassenbewußten proletarischen Denker wird dies Verständnis keine mühelose Sache sein, da es sich um eine neue und ungewohnte Denklehre handelt, die in knappster Form vorgetragen wird und deren völliges Erfassen sowohl wiederholtes sorgfältiges Studium der Schriften Dietzgens erfordert als auch konsequent geübte Anwendung seiner Dialektik im täglichen Leben. Dann nur kann seine Denklehre ihre große befreiende Bedeutung für die praktische Theorie und die wissenschaftliche Praxis offenbaren.

Auch war es der Zweck Dietzgens, lediglich den Rahmen für die dialektisch-monistische Weltanschauung zu zimmern. Um diesen Rahmen annähernd auszufüllen, bedarf es der Verwertung der Hauptresultate sämtlicher Spezialwissenschaften. Außer den Marxisten haben namentlich die Naturwissenschafter auf ihren engeren Gebieten die bedeutendsten Einzelbelege für den proletarischen Monismus herbeigeschafft. Die letzteren natürlich unbewußt, aber gedrängt wie wir alle vom sozialen Bedürfnis nach fruchtbaren wissenschaftlichen Ergebnissen. Gegenüber dem proletarischen Monismus leidet der bürgerliche, sogenannte naturwissenschaftliche Monismus immer noch an dem alten dualistischen Zwiespalt zwischen Geist und Materie, weil er sich nicht des erkenntnis-kritischen Akquisits bemächtigt hat. Das kann aber auch nicht von ihm erwartet werden, denn dieses Akquisit bedeutet eine gar gefährliche Waffe für die Revolutionierung der Köpfe gegen die bürgerliche Gesellschaftsordnung. Deshalb liegt es am Proletariat, dessen Wirtschaftsstellung mit den hieraus entspringenden Bedürfnissen allein im Einklang mit dem allgemein vorgezeichneten Gange der Entwicklung zum sozialistischen Arbeitsmonismus ist, die Dietzgensche Denklehre so meistern zu lernen, daß sie ein allgemeines Werkzeug werde zur baldigeren Beseitigung der materiellen und ideologischen Herrschaftsmittel der Bourgeoisie und deren Büttel. Wie so vieles andere wird auch die Denklehre Josef Dietzgens erst mit dem Siege des Proletariats sich voll entfalten und ihre schönsten

Triumphe feiern können zum Heile des Heils: der bewußt geförderten kommunistischen Menschheitsentwicklung.

Wiesbaden, 24. September 1906. **Eugen Dietzgen.**

* * *

Bei aller Achtung vor dem deutschen Arbeiterphilosophen und bei aller persönlichen Sympathie für seinen Sohn sehen wir uns genötigt, entschieden gegen den Hauptgedanken seines Vorworts anzukämpfen. Das Verhältnis von Josef Dietzgen zu Marx und Engels ist darin absolut nicht richtig dargestellt. Als Engels schrieb, daß der historische Materialismus dem Idealismus seinen letzten Halt genommen, das heißt ihn aus der Wissenschaft über die menschliche Gesellschaft vertrieben hat, hielt er den Sieg des Materialismus über den Idealismus auch in allem, was die »Natur des Universums« und des menschlichen Geistes betrifft, für eben so zweifellos. Engels war überzeugter Materialist. Man kann wohl gegen seinen Materialismus ankämpfen, man soll ihm aber keine Vorwürfe, die er nicht verdient, machen. Eugen Dietzgen scheint zu glauben, daß der Materialismus keine eigene »Erkenntniskritik« besitze. Aber auch das ist ein Fehler, den nur Leute, denen die Geschichte des historischen Materialismus nicht geläufig ist, machen können. Die von mir oben zitierten Worte von Marx über die materialistische Dialektik, die die Grundlage des historischen Materialismus enthalten, enthalten zu gleicher Zeit und vor allem auch eine ganz bestimmte »Erkenntniskritik«. Man kann finden, daß diese »Kritik« dort viel zu wenig ausführlich dargelegt ist. Wenn dem auch so ist, stehen wir noch immerhin vor der Frage, wie sich diese, wenn auch zu kurz abgefaßte »Erkenntniskritik« zu der »Kritik«, die der Autor des »Akquisit der Philosophie« gegeben hat, verhält. Wenn diese beiden »Kritiken« einander widersprechen, so muß man zwischen ihnen wählen, nicht aber die eine durch die andere ergänzen. Widerspricht aber nun die Erkenntniskritik, die Josef Dietzgen gegeben hat, der anderen, zu der die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus vor ihm gelangt sind, nicht, sondern bietet sie uns eine ausführlichere und mehr oder weniger gute Darstellung der letzteren, so wäre es mindestens merkwürdig, behaupten zu wollen, daß Josef Dietzgen Marx ergänzt — ergänzt im Sinne des Wortes, wie es Eugen Dietzgen braucht, das heißt im Sinne einer neuen philosophischen Begründung des

historischen Materialismus.[1]) Außerdem wäre noch zu sagen, daß die »Erkenntniskritik«, die in der von Marx gegebenen Charakteristik der materialistischen Dialektik enthalten ist, ausführlicher in den Werken von Engels, insbesondere im ersten philosophischen Teil des »Anti-Dühring« dargelegt worden ist.

Wohl ist sie dort nicht in systematischer, sondern in polemischer Form dargelegt. Immerhin, wenn das ein Fehler ist, so bloß ein formaler, und dadurch wird der Inhalt der philosophischen Gedanken, die Engels in der Polemik mit Dühring darlegt, nicht geändert. Außerdem könnte die polemische Form einen Neuling in der Philosophie hindern, Engels richtig zu verstehen, Leute aber, die sich entschließen, darüber zu entscheiden, inwiefern die Theorie von Marx Ergänzungen nötig hat, sollten sich mit solchen formalen Schwierigkeiten abfinden, das heißt trotz derselben den philosophischen Teil des »Anti-Dühring« verstehen können. Eugen Dietzgen erwähnt aber von all diesen philosophischen Ansichten von Marx und Engels nichts. Es ist, als ob er von ihrer Existenz nichts gehört hätte. Welchen Wert können dann seine Hinweise auf die »Unvollständigkeit« der Theorie von Marx haben. Eugen Dietzgen sagt: »Nach unserer Ansicht können wir im 19. Jahr-

[1]) Anmerkung des Herausgebers. Wenn Plechanow die Bewegung der physischen und psychischen Erscheinungen der Natur und des Lebens dialektisch, das heißt, im Sinne Josef Dietzgens: in ihrem universell-monistischen Zusammenhang und gleichzeitig mit Unterscheidung ihrer besonderen Eigentümlichkeit zu erforschen verstände, dann begriffe er auch hier — was Marx wiederholt sagt, aber nicht erkenntniskritisch erklärt —, daß das Neue nichts weiter als das Alte mit dem Zusatz der Entwicklung sein kann, und daß, umgekehrt, im Alten das sich entwickelnde Neue keimartig stecken muß. So und nicht anders steht es auch mit dem Neuen in der marxistischen Geschichtsauffasung und Wertlehre, und ebenso mit dem Neuen in der universell-dialektischen Methode und naturmonistischen Weltanschauung Josef Dietzgens. Hier wie dort sind eine endlose Zahl von Mittelgliedern zu finden, die vom Alten zum Neuen oder sogenannten Originellen führen. Die Marx-Engelsche Dialektik ist, in Ermangelung einer ausführlichen und überzeugenden Erkenntniskritik, hauptsächlich ökonomisch-historischer Art geblieben, während diejenige Dietzgens zuerst konsequent universell ist. Dies bedeutet mit anderen Worten, daß Marx-Engels uns eine dialektische Gesellschaftsauffassung gegeben haben, wohingegen uns Josef Dietzgen zuerst eine erkenntniskritische Begründung dieser Auffassung und dazu eine dialektische Weltanschauung verschafft hat. Nicht mehr und nicht weniger behaupten wir mit unserem Hinweis auf die Ergänzung und Vertiefung der marxistischen Lehre durch Josef Dietzgen, und stellen uns damit folgerichtig auf den dialektischen Standpunkt, während Plechanow inkonsequent für Marx eine Originalität vindiziert, die nur einem spekulativen Metaphysiker, Dogmengläubigen und Utopisten Freude machen kann.

hundert vier Hauptphasen der Dialektik unterscheiden: die Hegelsche oder rein gedankliche, die Darwinsche oder biologische, die Marxsche oder historisch-ökonomische und die Dietzgensche oder universell-naturmonistische.« (Seite 6 der russischen Übersetzung.)

Nach allem, was bereits gesagt wurde, ist es klar, daß die materialistische Dialektik als historisch-ökonomische zu bezeichnen nichts anderes als sie mißverstehen heißt. Und dieses Mißverständnis beweist ganz klar, daß Eugen Dietzgen sich nie klar gemacht hat, welcher Platz der Theorie von Marx in der Geschichte der Philosophie zukommt und wie sie sich zur Philosophie Feuerbachs, dessen Ansichten zweifellos ebenfalls »naturmonistisch« gewesen sind, verhält.

Und ohne sich diese außerordentlich wichtige Tatsache klar gemacht zu haben, hätte sich Eugen Dietzgen wiederum nicht anmaßen sollen, auf die Mängel der Theorie von Marx hinweisen zu wollen.

Es ist noch von Interesse zu erwähnen, daß Eugen Dietzgen die Hegelsche Dialektik als rein gedanklich bezeichnet.

Um zu verstehen, wie naiv dies ist, braucht man sich bloß in folgende von demselben E. Dietzgen geschriebene Zeilen hineinzudenken.

Nach seinen Worten gibt uns die Dialektik seines Vaters einen erkenntniskritischen Schlüssel für: (Hier folgen die fünf ersten der sieben Thesen E. Dietzgens. D. H.)

Was das gründlichere Verständnis des historischen Materialismus und der Analyse des Kapitalismus betrifft, so wollen wir warten, bis diese Vorzüge sich in den Werken der E. Dietzgen, Pannekoek oder irgend eines anderen Schriftstellers, die den »Schlüssel« von Josef Dietzgen der Methode von Karl Marx vorziehen, offenbar wird. Was aber »die Lösung aller Rätsel« über Anfang und Ende, über das Verhältnis zwischen Form und Inhalt usw. betrifft, wollen wir E. Dietzgen fragen, ob es denn etwas anderes als rein »gedankliche Dialektik« ist[1]) und ob sich nicht mit alledem auch die Hegelsche Philosophie beschäftigt hat?

---

[1]) Anmerkung des Herausgebers. Das den Unterschied charakterisierende Wörtchen »rein« paßt dem Kritiker wohl nicht und wird daher von ihm blind ignoriert. Um dem gestrengen Zensor meines Ausdrucks »rein gedanklich« eine kleine Freude zu machen, zitiere ich nur zwei Eideshelfer, welche mir nahelegten, mit »Rein-Gedanklich« die von aller schnöden Sinnlichkeit unbefleckte »Idee« zu bezeichnen. So behauptet Spinoza, daß die Idee kein von der sinnlichen Vor-

Unser Autor wird uns vielleicht sagen, daß Hegel diese gedankliche — das heißt die gegenseitigen Beziehungen der Begriffe behandelnde — Fragen in idealistischem Sinne gelöst hat, während der Verfasser des »Akquisit der Philosophie« uns eine »naturmonistische Lösung« gibt. Das kann aber nur den einen Sinn haben, daß die Hegelsche Dialektik auf einer idealistischen Basis begründet war, während die Grundlage für die Dialektik Josef Dietzgens eine »naturmonistische« Weltanschauung ist. Daraus folgt aber notwendigerweise, daß das Hauptmerkmal der Hegelschen Dialektik eben in dieser idealistischen Basis liegt. Warum will Eugen Dietzgen sie nicht als idealistische bezeichnen, und er denkt sich für sie ein neues, sehr unzutreffendes

---

stellung stammendes Bild, sondern reiner Gedanke sei. »Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab objecto pati.« (Ethik II, Definition 3.) Kirchmann übersetzt diesen Satz mit: »Unter Vorstellung verstehe ich eine Auffassung der Seele, welche die Seele bildet, weil sie ein denkendes Ding ist. Ich sage lieber Auffassung als Wahrnehmung, weil letzteres Wort anzudeuten scheint, daß die Seele von dem Gegenstand leidet. . . . (Seite 50.) Und Hegel sagt in seiner Logik, § 213: »Die Idee ist das Wahre an und für sich, die obsolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. . . . Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, — nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen. . . . Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend etwas, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Die Idee wird häufig, insofern sie nicht eine Existenz zu ihrem Ausgangs- und Stützungspunkt hat, für ein bloß formelles Logisches genommen. Man muß solche Ansicht den Standpunkten überlassen, auf welchen das existierende Ding und alle weiteren noch nicht zur Idee durchgedrungenen Bestimmungen noch für sogenannte Realitäten und wahrhafte Wirklichkeiten gelten.«

Und schließlich antworte ich dem mehr am Ausdruck klaubenden, als dem Begriff nachgehenden Genossen aus Genf mit einem Zitat aus Lessings herrlichem Anti-Goeze, dessen er sich namentlich Josef Dietzgen gegenüber erinnern möge: »Es kommt wenig darauf an, wie wir schreiben, aber viel, wie wir denken. Und Sie wollen doch wohl nicht behaupten, daß unter verblümten, bilderreichen Worten notwendig ein schwanker, schiefer Sinn liegen muß? Daß niemand richtig und bestimmt denken kann, als wer sich des eigentlichsten, gemeinsten, plattesten Ausdrucks bedient? Daß, den kalten, symbolischen Ideen auf irgend eine Art etwas von der Wärme und dem Leben natürlicher Zeichen zu geben suchen, der Wahrheit schlechterdings schade? Wie lächerlich, die Tiefe einer Wunde nicht dem scharfen, sondern dem blanken Schwerte zuzuschreiben! . . . Wahrheit allein gibt echten Glanz und muß auch bei Spötterei und Posse, wenigstens als Folie, unterliegen. Also von der, von der Wahrheit lassen Sie uns sprechen und nicht vom Stil!«

und ungeschicktes Epitheton? Die Ungenauigkeit einer philosophischen Terminologie führt zur Unklarheit philosophischer Begriffe — andererseits wird sie aber auch manchmal durch letztere bedingt und aufgewiesen. Aber Eugen Dietzgen wendet die Ausdrücke Idealismus und Materialismus ungern an. Sie deuten auf einseitige Konzeptionen, deren Gegensatz durch den Monismus seines Vaters »beseitigt« worden ist. Sehen wir nun, wie Josef Dietzgen den Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus »beseitigt«.

Um den Gegensatz zwischen diesen beiden Richtungen zu beseitigen, muß man zum mindesten eine eingehende Vorstellung sowohl von der einen wie auch von der anderen besitzen. Wie sieht nun die Vorstellung, die Josef Dietzgen vom Materialismus hatte, aus?

Auf Seite 72 bis 73 des »Akquisit der Philosophie« lesen wir: »Um den Denkprozeß zu erklären, will derselbe als Teil des Gesamtprozesses erklärt sein. Er ist nicht die Ursache, welche die Welt erschaffen, weder im theologischen Sinne, noch im idealistischen, auch ist er keine bloße Wirkung der Hirnsubstanz, wie die Materialisten des vorigen Jahrhunderts das Verhältnis darstellten. Er, der Denkprozeß, und seine Erkenntnis sind eine Besonderheit im allgemeinen Kosmos.« Somit haben die Materialisten des vergangenen Jahrhunderts — das heißt des 18. Jahrhunderts — nicht verstanden, daß der gedankliche Prozeß eine Besonderheit im allgemeinen Kosmos ist. Sie betrachteten ihn als »bloße Wirkung der Hirnsubstanz«. Nun sind im Materialismus des 18. Jahrhunderts drei oder sogar vier Nuancen zu unterscheiden: der Materialismus der Lamettrie und Diderot, der Materialismus von Helvetius, der Materialismus von Holbach und der Materialismus des Engländers Priestley. Von welcher dieser Nuancen spricht nun Josef Dietzgen? Das bleibt unaufgeklärt. Und was bedeutet keine bloße Wirkung der Gehirnsubstanz? Das bleibt ebenfalls unaufgeklärt. Gehen wir nun weiter; vielleicht wird die Sache aus der weiteren Darlegung klarer.

Auf Seite 113 in den Briefen über Logik sagt Dietzgen: »Der Menschenschädel besorgt das Denken so unwillkürlich wie die Brust das Atmen. Mit dem Willen jedoch können wir das Atmen eine Zeitlang einhalten. . . . So kann auch der Wille die Gedanken regieren.« Wir wollen uns mit der Frage, inwiefern das Regieren der Gedanken durch den Willen möglich ist, nicht aufhalten und

möchten nur den Leser bitten, auf die Worte: »Der Menschenschädel besorgt das Denken . . . wie die Brust das Atmen« zu achten. Das haben eben die Materialisten des 18. Jahrhunderts behauptet. Warum erklärt sie Josef Dietzgen als einseitig? Und worin besteht nach der Meinung unseres Denkers der Unterschied zwischen Funktion[1]) und Wirkung? Das alles bleibt wiederum unaufgeklärt.

Auf Seite 84 in demselben Werk wird gesagt: »Die alte Logik konnte keine triftigen Denkgesetze aufstellen, weil sie über das Denken selbst zu überschwenglich dachte. Der Gedanke war ihr nicht nur eine Eigenschaft, ein Modus, ein Stücklein der wahren Natur, sondern die Natur der Wahrheit wurde von ihr zu einem spiritistischen Wesen vergeistigt. Anstatt den Begriff des Geistes mit Fleisch und Bein zu fassen, will sie Fleisch und Bein mit Begriffen autlösen.« Darin ist nun etwas »sehr Unrichtiges in Bezug auf die alte Logik« enthalten.[2])

Es ist aber ganz richtig, daß man nicht »Fleisch« durch Begriffe, sondern den Begriff durch das »Fleisch« erklären muß. Aber das ist es eben, was die Materialisten des 18. Jahrhunderts behauptet haben, und was dann Feuerbach gegenüber Hegel im 19. Jahrhundert wiederholt hat. Warum erklärt nun Josef Dietzgen den Materialismus als einseitig? Das bleibt wiederum sein Geheimnis.

Auf derselben Seite macht unser Autor der »alten Logik« den Vorwurf, daß sie »den Geist zum Primus und (aber? G. P.) das wahre Fleisch und Bein zum Ultimus« macht. Hier finden wir wieder einen ungereimten Ausdruck, der wahrscheinlich den Herren Übersetzern zuzuschreiben ist (traduttori — traditori!), aber der verworren ausgedrückte Satz ist wiederum ganz richtig und deutet wieder auf einen materialistischen Gedanken hin. Nochmals: Warum erklärt nun Josef Dietzgen den Materialismus für einseitig?

Sagen wir es nun offen. Josef Dietzgen hatte vom Materialtsmus

[1]) Anmerkung des Übersetzers: In der russischen Ausgabe des »Akquisit« heißt es anstatt »der Menschenschädel besorgt das Denken« — »der Menschenschädel besorgt die Funktion des Denkens«.

[2]) Es ist übrigens möglich, daß die Schuld für diese Unrichtigkeit die Übersetzer trifft; sie haben Dietzgen nicht in die literarische russische Sprache, sondern in eine ganz besondere, ihnen eigene übersetzt, die vor allem die Bezeichnung einer barbarischen verdient. Leider habe ich momentan nicht die Werke Dietzgens zur Hand, die mir sein Sohn, mit dem ich jetzt genötigt bin, eine Lanze zu brechen, so liebenswürdig zugesendet hat.

eine ganz falsche Vorstellung. Er sagt über sich auf Seite 195: »Ich genieße gewöhnlich von den philosophischen Schriften zweiten und dritten Ranges nur die Vorrede, Einleitung und vielleicht die ersten Kapitel, wodurch ich dann in etwas wenigstens orientiert bin über das, was weiter zu erwarten.« Wir denken nun, daß Dietzgen infolge des in Deutschland sehr verbreiteten geringschätzigen Verhaltens gegenüber dem französischen Materialismus — in derselben Weise auch die Werke der französischen Materialisten genossen hat, und nachdem er in so oberflächlicher und unbefriedigender Weise mit ihnen bekannt geworden ist, hatte er entschieden, daß der Materialismus nun tatsächlich — wie es alle deutschen Pastoren leierten — einseitig ist, und begann seine Einseitigkeiten zu »vernichten« und ihn mit dem Idealismus zu versöhnen. Eine derartige Methode der »Aufhebung von Gegensätzen« mußte von vornherein zum Mißerfolg verurteilt sein. Dazu ist noch hinzuzufügen, daß, obwohl Josef Dietzgen vom Idealismus viel mehr Kenntnisse besaß als vom Materialismus, auch diese Kenntnisse nicht ganz vollständig waren. So zum Beispiel weicht das, was Dietzgen über Kant sagt, häufig von dem richtigen Verständnis ab, obzwar es mit den allgemein verbreiteten und gangbaren Vorstellungen über diesen Philosophen übereinstimmt. Aber auch die Hegelsche Philosophie war ihm, wie es scheint, nur in ihren allgemeinen Zügen bekannt. Wir denken so, weil Josef Dietzgen sehr oft offene Türen einrennt, indem er mit ungeheurem Kraftaufwand Gegensätze auflöst, die bereits seit langem und viel besser, ausführlicher und tiefer in der »Logik« von Hegel gelöst worden sind. Wozu sollte nun Josef Dietzgen eine offene Tür einrennen, wenn ihm bekannt gewesen wäre, daß sie bereits offen ist? Das ist aber das Böse, daß er es eben nicht gewußt hat.

Marx und Engels, die eingehend sowohl den Idealismus wie auch den Materialismus gekannt haben, »hoben« die Gegensätze zwischen diesen beiden Konzeptionen nicht »auf«, sondern erklärten sich entschieden als Materialisten. Dietzgen, der Sohn, wird wahrscheinlich erwidern, daß eben darin ihre Einseitigkeit bestanden hat.

Wir denken aber ganz anders, und zur Bestätigung unserer Ansicht über diesen Gegenstand ersuchen wir den Leser, mit uns zusammen den »alle Rätsel auflösenden (Excusez du peu!) Schlüssel« Josef Dietzgens zu betrachten.

Die philosophische Bedeutung dieses merkwürdigen »Schlüssels«

kann man am besten durch den schlagenden Satz Josef Dietzgens selber charakterisieren: »Die Natur umfaßt alles und ist das All« (Seite 19).[1]) Aber diese Charakteristik würde nur Leuten, die mit der Philosophie bekannt sind, begreiflich sein. Und solche Leute gibt es sehr wenig. Daher ist eine genauere Darlegung notwendig. »Der rote Faden, der sich durch diese Vorträge schlängelt, betrifft folgende Punkte: Der Denkapparat ist ein Ding wie alle gemeinen Dinge, ein Stück oder Akzidenz des Weltganzen; er gehört zunächst in die allgemeinste Kategorie des Seins und ist ein Apparat, der durch kategorische Einteilung oder Unterscheidung ein detailliertes Bild der menschlichen Erfahrung zustande bringt. Um ihn kunstgerecht zu verwenden, will klar erkannt sein, daß die Welteinheit durchaus mannigfaltig und alle Mannigfaltigkeit eine Monas bildet.« (Seite 178.) Im fünften Brief auf Seite 128 wird in anderen Worten ganz derselbe Gedanke ausgelegt: »Die Zoologie wußte schon immer, daß alle Tierarten zusammen ins Tierreich gehören; aber solche Ordnung war bei ihr eine mehr mechanische Sache. . . . Die Zusammenfassung der Tiere vom kleinsten bis zum größten in ein Reich erschien vor Darwin als eine Ordnung, welche der Gedanke allein vollzogen, als Gedankenordnung, während sie nunmehr als Naturordnung dargelegt ist. Was der Zoologe dem Tierreich angetan, muß der Logiker dem Dasein überhaupt, dem unendlichen Kosmos antun; er muß nachweisen, daß die ganze Welt, daß alle Formen des Daseins, den Geist eingerechnet, logisch oder einartig verbunden, verwandt, verschweißt sind. Ein gewisser bornierter Materialismus glaubt, alles sei getan, wenn er den Zusammenhang zwischen Denken und Hirn konstatierte. Mit Seziermesser, Mikroskop und Experiment mag noch viel zu entdecken sein; aber das macht die logische Tätigkeit nicht überflüssig. Gewiß hängt der Gedanke mit dem Hirn zusammen; so innig wie das Hirn mit dem Blute, wie das Blut mit dem Sauerstoff usw.; aber der Gedanke hängt auch überhaupt mit allem Dasein so innig zusammen, wie die ganze Physik zusammenhängt. Daß der Apfel nicht nur mit dem Stiele am Baume hängt, sondern auch an Sonnenschein und Regen, daß die Dinge nicht einseitig, sondern allseitig verbunden sind, das soll die Logik Dich speziell vom Geiste, vom Gedanken lehren.« Wir wollen uns hier nicht mit dem Beweis

[1]) Dieses Zitat kann jeder verstehen, der es im Zusammenhang liest. Dann findet er dessen erkenntniskritische Begründung und lernt auch alle Konsequenzen daraus richtig ziehen. D. H.

aufhalten, daß alle, sogar die »borniertesten« Materialisten aller Zeiten sehr gut wußten, daß der »Gedanke« nicht nur nicht mit dem »Gehirn«, sondern mit dem ganzen »Dasein« verbunden ist.

Josef Dietzgen rennt wiederum eine offene Tür ein, und er würde es wiederum nicht tun, wenn er den Gegenstand, über den er zu sprechen übernommen hat, besser gekannt hätte. Im »Système de la nature« von Holbach würde er viele Seiten gefunden haben, die der Aufklärung des Zusammenhangs zwischen »Gedanken« und »Sein« gewidmet sind. Die Unhaltbarkeit der Beschuldigung, die Josef Dietzgen in dieser Beziehung gegen den Materialismus erhebt, ist jedem Menschen, der mit dem Materialismus des 17. Jahrhunderts bekannt ist, sofort klar.[1])

Wir wollen auch nicht noch einmal eingehend darlegen, daß es unangebracht ist, die »gedankliche« Klassifikation der »natürlichen« entgegenzusetzen, weil diese letztere unbedingt gleichzeitig auch eine gedankliche ist. Darüber haben wir schon oben gesprochen. Jetzt streiten wir mit Josef Dietzgen nicht, sondern bemühen uns, ihn zu verstehen. Zu diesem Zwecke ist es nun außerordentlich wichtig, die zitierte Stelle zu beachten, in der gesagt wird, daß die ganze Welt, alle Formen des Daseins verbunden, verwandt und verschweißt sind. Dieser Gedanke ist die Grundlage der ganzen Logik von Josef Dietzgen oder — da sich seine Logik mit seiner Erkenntnistheorie deckt[2]) — seiner Gnoseologie. Und dieser Gedanke wird auf hunderterlei Art und Weise mit unendlichen ermüdenden und plumpen Wiederholungen sowohl im »Akquisit der Philosophie« wie in den »Briefen über Logik« dargelegt. Es ist dies ein richtiger, wenn auch schlecht ausgedrückter Gedanke. Aber das ist nichts anderes als der Gedanke, den im Altertum Heraklit entwickelt hat — der übrigens nichts mit dem Proletariat und der speziell proletarischen Logik gemein hatte — und den im neunzehnten Jahrhundert Hegel und die Hegelianer einschließlich der Materialisten Feuerbach, Marx und Engels ausge-

[1]) Es ist übrigens interessant, daß gerade dieselbe Beschuldigung gegen den Materialismus auch L. Feuerbach erhebt. Und das läßt sich ebenfalls dadurch erklären, daß Feuerbach auch nach guter alter deutscher Sitte einen sehr nebelhaften Begriff von der Geschichte des Materialismus besessen hat. Er hat die »Trüffelpastete von Lamettrie« gerade in dem gleichen Werk abgewehrt, in dem seine Ansichten vollständig mit denen des französischen Materialismus übereinstimmen

[2]) »Unsere Logik«, sagt Dietzgen, »ist Erkenntnislehre.« (Seite 154.)

sprochen haben.[1]) Im Anti-Dühring, bei »L. Feuerbach« und in dem Auszug aus dem Anti-Dühring in der Broschüre »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« ist dieser Gedanke viel besser, einfacher und klarer als in den »Briefen über Logik« und im »Akquisit« der Philosophie« Josef Dietzgens dargelegt. Dieser Gedanke ist die Grundlage aller Dialektik. Aber eben aus dem Grunde, weil sie die Grundlage einer jeden Dialektik ist, ist durch sie allein noch nicht eine bestimmte Dialektik charakterisiert. Wir kennen die idealistische Dialektik von Hegel und die materialistische Dialektik von Marx. Wie war nun die Dialektik von Dietzgen beschaffen? Sein Sohn bezeichnet sie, wie wir wissen, als »naturmonistische«. Was ist es aber für eine Art von Dialektik? Laßt uns hören.

Im Akquisit der Philosophie auf Seite 53 des Buches, das wir besprechen, sagt Josef Dietzgen: »Ich habe soeben erklärt, daß die Logik bislang nicht gewußt habe, wie die Erkenntnis, welche sie mit ihren Grundsätzen zustande bringt, uns nicht die Wahrheit darreicht, sondern nur ein mehr oder minder treffliches Abbild derselben.[2]) Ich habe ferner behauptet, daß das Akquisit, welches uns die Philosophie hinterlassen, das Porträt des Menschengeistes wesentlich verschärft habe. Die Logik will ‚die Lehre von den Formen und Gesetzen des Denkens' sein. Dasselbe will auch die philosophische Hinterlassenschaft sein, die Dialektik, deren erster Paragraph lautet: Nicht das Denken produziert die Wahrheit, sondern das Sein, wovon das Denken nur dasjenige Stücklein ist, welches sich um das Abbild der Wahrheit bemüht. Daraus folgt dann die den Sinn des Lesers leicht verwirrende Tatsache, daß die Philosophie, welche uns die logische Dialektik (?), die dialektische Logik hinterlassen hat, nicht nur über das Denken, sondern zugleich auch über das Original, wovon das Denken die Abbilder liefert, zu unterrichten hat.« Ohne uns mit manchen Ungeschick-

[1]) Feuerbach war der zweifelloseste Materialist, obwohl er gern die »beschränkten« Materialisten beschimpfte; so groß ist in Deutschland die Macht dieser ehrbaren Sitte, von deren Einfluß sich bis jetzt noch nicht viele deutsche Sozialdemokraten befreit haben, die »radikalsten« unter ihnen nicht ausgeschlossen.

[2]) Für den Stil ist Josef Dietzgen nicht verantwortlich; wir haben bereits gesagt, daß die Herren Dauge und Orloff das Buch nicht ins Russische, sondern in ihre eigene barbarische Sprache übersetzt haben. Diese Sprache würde Herzen als Vogelsprache bezeichnen.

lichkeiten und Ungenauigkeiten in den Ausdrücken aufzuhalten, werden wir bemerken, daß der Grundgedanke dieses Abschnittes ein rein materialistischer ist, der sogar in den Worten von Engels ausgedrückt ist; übrigens ergibt sich bei letzterem nicht, daß das Sein das Denken erzeugt, sondern daß es das Denken bestimmt. Das ist ein wesentlicher Unterschied; bei dem wollen wir uns aber nicht aufhalten, da es augenscheinlich ist, daß Josef Dietzgen sich hier einfach versprochen hat. Es genügt uns vollständig, daß unser Verfasser hier als »Materialist« auftritt, der davon überzeugt ist, daß das »Denken« sich um die Abbildung der Wahrheit, daß heißt des Seins »bemüht«.[1])

Der »erste Paragraph« der »naturmonistischen« Dialektik Josef Dietzgens »lautet« also ganz gleich wie das, was schon viel früher durch die materialistische Dialektik von Marx erklärt worden ist: »Das Ideelle ist das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.« Wo liegt der Unterschied? Ein solcher existiert nicht. In welcher Weise ergänzt nun Josef Dietzgen Marx? In keiner. Wohl ist der »erste Paragraph« der Dialektik bei Josef Dietzgen — dessen Hauptwerke viel später als die Hauptwerke von Marx und Engels erschienen sind — weitaus ausführlicher dargelegt als bei Marx und Engels. Aber die ausführlichere Darlegung von Josef Dietzgen ist so sehr unsystematisch, stellenweise so unzutreffend und nicht selten so sehr durch die unvollständige philosophische Klarheit der Gedanken des Autors

---

[1]) Das ist ebenfalls ein unzutreffender Ausdruck, aber wir wiederholen, daß wir uns mit der Ausdrucksweise nicht aufhalten wollen. (Anmerkung des Übersetzers: Das bezieht sich wohl auf den in der russischen Übersetzung verwendeten Ausdruck.)

Anmerkung des Herausgebers. Den Grundgedanken übersieht der engmaterialistische Plechanow, weil seinem Scharfsinn die von Josef Dietzgen entwickelte und in ihren Konsequenzen für jede Wissenschaft hochbedeutsame Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Wahrheit entgangen ist. Jeder nicht materialistisch-metaphysisch befangene Leser liest den ersten Paragraphen der Dialektik mit Einschaltung der in Klammern nachfolgend gesetzten Worte, weil diese sich aus dem Zusammenhang von selbst ergeben. Demnach lautet der Hauptparagraph der Dialektik Josef Dietzgens: »Nicht das Denken produziert die Wahrheit, sondern das — (wie durch J. D. erkenntniskritisch erhellt wurde — natürliche, psycho-physische oder hylozoistische, universale) Sein (produziert die wahre Erkenntnis mittels der Menschenköpfe, weil das genannte Sein die absolute Wahrheit ist), wovon das Denken nur dasjenige Stücklein ist, welches sich um das Abbild (weiterhin: um die begriffliche Erkenntnis) der Wahrheit bemüht.« Siehe zum Beispiel in den »Briefen über Sozialismus«, Seite 292 bis 311 von »Erkenntnis und Wahrheit«.

umnebelt, daß sie mitunter den Sinn des »ersten Paragraphen« nicht nur nicht erklärt, sondern eher verdunkelt. Was soll das aber bedeuten? Warum hat man angefangen, jetzt Karl Marx durch Josef Dietzgen zu »ergänzen«? Ja eben darum — und nur darum, weil seine philosophischen Gedanken sich nicht durch vollständige Klarheit auszeichnen. Das erscheint paradox, aber leider ist es so.

Schon in dem Zitat, das oben angeführt wurde, finden wir einen eigentümlichen Satz: Das Sein »produziert« das Denken, welches doch einen Teil des Seins ausmacht. Wenn die Worte »das Sein produziert das Denken« dasselbe wie die Worte von Marx »das Ideelle ist das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle« bedeuten, so wecken die Worte, daß »das Denken nur ein Stücklein des Seins ist«, Zweifel darüber, ob die Philosophie Dietzgens gleichbedeutend mit der von Marx ist. Und eben diese Möglichkeit des Zweifels führt Leute zu Josef Dietzgen, die sich unter dem Einfluß des gegenwärtigen Idealismus befinden und die unbedingt dem historischen Materialismus einen idealistischen Kopf aufsetzen wollen.

In seiner Darlegung beibt Josef Dietzgen teilweise dem Materialismus treu, indem er behauptet, daß die metaphysische Logik das Faktum übersehen hat, »daß die Erkenntnis, welche sie mit ihren Regeln zustande bringt, nicht die Wahrheit, nicht die reale Welt ist, sondern nur ein ideales, das heißt mehr oder minder treffliches Bildchen davon entwirft«. (Seite 51.) Hier erweist sich die ideelle Welt als Spiegelung der materiellen. Aber manchmal verrennt sich Josef Dietzgen in den von ihm selber aufgestellten Zusatz: »Daß das Denken nur ein Stücklein des Seins ist« — heißt das wohl, daß die ideelle Welt ein Teil der materiellen ist? — Und dann schreibt er mit vollem Ernste: »Ist die Luft und der Duft nicht ein ätherischer Leib?« (Seite 27.) Und auf Seite 143 lesen wir, daß »das Sein oder All, Geist und Materie, alle Kräfte und Stoffe samt Himmel und Hölle (sic!) in einen Ring, in eine Monas faßt«. Das ist ein so großes Durcheinander, eine solche Unklarheit, daß hier die Philosophie von Josef Dietzgen wirklich beginnt, der sehr »originellen« Philosophie des Herrn Bogdanow ähnlich zu werden. Hierin mag vielleicht Herr P. Dauge in gewisser Weise recht haben, aber er irrt sich, wenn er dies als dialektischen Materialismus auffaßt.[1]) Der Mangel an Raum erlaubt es nicht, all

[1]) Im besten Fall — die Ähnlichkeit mit Herrn Bogdanow ist natürlich der ärgste Fall — enthalten diese verwirrten Gedanken eine unklare Andeutung von

die traurigen logischen Folgerungen der Unklarheit, die sich in das Verständnis des »ersten Paragraphen« Josef Dietzgens eingeschlichen haben, zu verfolgen: seine vollständig falsche Ansicht über das Kriterium der Wahrheit usw. Begnügen wir uns daher mit der Bemerkung, daß Josef Dietzgen trotz der Meinung seines Sohnes die Frage der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt nicht zu lösen vermochte, und daß in diesem Punkte sein logischer Sündenfall stattgefunden hat. Fügen wir nur noch hinzu, daß dieser Fehler Josef Dietzgens wahrscheinlich durch ein alle Achtung verdienendes Streben bedingt war: durch den Wunsch, der spekulativen Philosophie, die den Geist entweder außer das Weltall oder über dasselbe setzt, den theoretischen Boden zu entziehen. Gegen diese Philosophie richtete Josef Dietzgen folgenden Satz: »Sein ist alles; das Sein ist der Inbegriff von allem; außer ihm ist nichts und kann nichts sein, weil es der Kosmos, das heißt das Unendliche ist.« (Seite 31.) Es ist selbstverständlich, daß dieser Satz absolut keinen Wert als Einwand gegen die spekulative Philosophie besitzt, denn die Existenz eines außer der Welt befindlichen Geistes durch den Hinweis auf den einfachen Satz,[1]) daß »das Weltall in sich alles Sein enthält«, bestreiten zu wollen, heißt bloß, sich auf eine Tautologie stützen, die derjenigen gleicht, die Eug. Dühring seinerzeit zu einem Eckpfeiler seiner Philosophie gemacht hat, und die Engels im ersten Teil des Anti-Dühring so scharf verspottet hat: »Das allumfassende Sein ist einzig.« Aber Josef Dietzgen hält diese Tautologie für das beinahe allerwichtigste »Akquisit der Philosophie«. Mit ihrer Hilfe versucht er alle Widersprüche zu lösen. So sagt er im achten Briefe über Logik, sich wie in allen diesen Briefen an seinen Sohn wendend: »Das krasseste und wohl auch das lehrreichste Beispiel von der rechten Bedeutung der Widersprüche ist in dem Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit gegeben. Diese beiden Pole liegen wohl noch weiter auseinander wie Süd- und Nordpol, und doch hängen

Spinozismus. Aber mit Hilfe des Spinozismus, und sogar eines sehr ausgesprochenen, kann man den Materialismus nicht »übertreffen«. Die Materialisten Lamettrie, Diderot, Feuerbach, Marx und Engels waren Spinozisten, die nur aufgehört haben, Gott und die Natur zu indentifizieren. (Siehe »Kritik unserer Kritiker« [Anmerkung des Übersetzers: Werk von Plechanow]. Seite 154 bis 166.)

1) Anmerkung des Herausgebers. Um das Verständnis der erkenntniskritischen Begründnng des Universalbegriffs durch Josef Dietzgen hat sich Plechanow keine Mühe gegeben, sonst könnte er unmöglich Dietzgen mit Dühring hier gleichstellen und verurteilen.

jene wie diese innig zusammen. Der landläufigen Logik darf man es kaum zumuten, ihr eine scheinbar so widersinnige Einheit vordemonstrieren zu wollen, wie die, welche in der Wahrheit und Unwahrheit enthalten ist. Deshalb wirst Du entschuldigen, wenn ich erst noch dies Beispiel durch andere, meinetwegen durch den Gegensatz von Tag und Nacht exemplifiziere. Angenommen, der Tag dauere zwölf Stunden und die Nacht zwölf desgleichen. Da sind Tag und Nacht Gegensätze; wo es Tag ist, kann keine Nacht sein, und dennoch ist Tag und Nacht ein einziger Tag von vierundzwanzig Stunden, worin sowohl Tag wie Nacht einträchtig zusammenwohnen. Genau so verhält es sich mit Wahrheit und Unwahrheit. Die Welt ist die Wahrheit, und Irrtum, Schein und Lüge stecken in ihr, sind Teile der wahren Welt, wie die Nacht ein Teil des Tages ist, ohne die Logik zu konfundieren. Wir dürfen in ehrbarer Weise von echtem Scheine und wahrer Lüge sprechen, ohne Widersinn. Wie auch der Unverstand noch Verstand hat, so lebt auch die Unwahrheit immer noch und unvermeidlich in der Wahrheit, weil letztere das Allumfassende, das Universum ist.« (Seite 148 bis 149.) In welcher Weise wird nun hier Tag und Nacht versöhnt? Zuerst wird vorausgesetzt, daß der Tag gleich zwölf Stunden ist, und dann wird der Satz aufgestellt, das ein Tag vierundzwanzig Stunden hat, das heißt, daß für die Nacht, deren Dauer auch zwölf Stunden gleich ist, kein Platz vorhanden ist. Und wenn für die Nacht kein Platz vorhanden ist, so ist es klar, daß auch für den Gegensatz zwischen Nacht und Tag kein Platz ist. Mit Hilfe ähnlicher naiver Tautologien[1]) kann man wirklich alles mögliche mit großer Leichtigkeit versöhnen, »alle Rätsel« lösen und alle Gegensätze des ganzen Weltalls »aufheben«.

---

[1]) Anmerkung des Herausgebers. Unser Parteigenosse Plechanow ist, seinen eigenen Versicherungen gemäß, ein hochgelehrter Mann, denn er hat die zweite Vorrede zum ersten Band des »Kapital«, den »Anti-Dühring«, ja sogar die Materialisten des 18. Jahrhunderts und — weiß Gott — was noch gelesen. Trotzdem aber und merkwürdig genug scheint es mit seinem Visier zu hapern. Wie könnte er sonst so blind selbst an den hausgroßen Scheiben vorbeiknallen, welche Josef Dietzgen jedem marxistisch vorgebildeten Schützen in nächste Nähe gerückt hat. Da ist wirklich Besorgnis am Platze, daß Plechanow sich noch einmal selbst mausetot schießt. In welche Lebensgefahr er diesmal durch seinen Fehlschuß sich gebracht hat, möge folgendes Zitat aus dem »Akquisit«, S. 37 bis 38, noch deutlicher zeigen: »Wie die Sprache Kunst und Natur einander entgegengesetzt und dann in den Lapsus verfällt, dabei zu vergessen, daß trotzdem die Kunst zur Natur gehört, ähnlich wie die Nacht ein Stück des Tages ist, so weiß die Sprache

Josef Dietzgen mußte zwischen der idealistischen Dialektik Hegels und der materialistischen Dialektik von Marx wählen. Und er neigte sehr zu letzterer. Aber ohne sich in der Frage genügend orientiert zu haben, und sogar ohne sie genügend kennen gelernt zu haben, hat er sich in seinen eigenen Einwänden gegen die spekulative Philosophie verwirrt und glaubt, daß es ihm gelungen ist, den Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus »aufzuheben«. Es ist überflüssig zu sagen, daß dieses Unvermögen Dietzgens, mit seinen eigenen Gedanken fertig zu werden, eine Äußerung seiner Schwäche und nicht seiner Stärke war. Aber ihm selber — und eben aus dem Grunde, daß er nicht mit seinem philosophischen Denken fertig werden konnte — erschien diese Äußerung seiner Schwäche als Äußerung seiner Stärke.

Und mit gleichen Augen werden seine Schwächen von denen angesehen, die jetzt Karl Marx durch Josef Dietzgen »ergänzen«. Wir verstehen wohl, was die Deutschen unter Pietät in den Beziehungen der Kinder zu ihren Eltern verstehen. Wir denken deshalb nicht daran, die zweifellos übertriebene Meinung, die sich Eugen Dietzgen von der Philosophie seines Vaters gebildet hat, zu verhöhnen. Aber Eugen Dietzgen muß seinerzeit die Pietät eines Schülers gegenüber seinem Lehrer verstehen können. Deshalb wird er es uns nicht verargen, wenn wir seinen Versuch, Marx zu ergänzen, entschieden abwehren. Was aber die Untermanns, Dauges, Orloffs usw. anbetrifft, so scheint uns ihre Neigung zu derartigen »Ergänzungen« als Produkt von Unwissenheit, Schwäche

---

des Geistersehers nicht, daß Verstand und Holz, Geist und Materie, trotz aller Verschiedenheit zwei Teile eines Stückes, zwei Erscheinungen der einen universalen Wirklichkeit sind. Alles ist wircklich und wahr, weil in letzter Instanz das All, das Weltall oder Universum die einzige Wahrheit und Wirklichkeit ist. Ich nenne es einen lapsus linguae, daß man gegenüber der künstlichen Natur, gegenüber der natürlichen Kunst auch von einer natürlichen Natur reden muß, oder gegenüber der phantastischen Wirklichkeit die wirkliche Wirklichkeit nur tautologisch bezeichnen kann. Die Sprache sollte für den zwölfstündigen Tag einen anderen Namen haben als für den vierundzwanzigstündigen, damit man besser erkenne, wie Tag und Nacht nichts Grundverschiedenes, sondern zwei Zinken an einer Gabel sind.«

Offensichtlich genug wollte Josef Dietzgen an diesem Beispiel von Tag und Nacht, die doch zusammen auch wiederum einen Tag ausmachen und so benannt werden, demonstrieren, daß unser bisheriges anti-dialektisches Denken sich notwendig äußert in einer anti-dialektischen Sprache, welche für die Gegensätze zwar unterschiedliche Bezeichnungen hat, nicht aber für das dritte Höhere, in welchem diese Gegensätze »aufgehoben enthalten« sind.

des philosophischen Denkens und literarischer Voreiligkeit. Für diese Leute gibt es keine mildernden Umstände — da die erwähnten als solche kaum zu bezeichnen sind.

In der zweiten Nummer des »Ruß« dieses Jahres (1907) erschien ein Feuilleton von G. W. Kolomentzew: »Die Musik der Gegenwart (R. Wagner und das Suchen nach neuen Göttern)«. In diesem Feuilleton interessieren uns folgende Zeilen:

»Da möchte ich bei einer Erscheinung verweilen, die mir für unsere nervöse eilende Zeit sehr charakteristisch scheint. Diese Erscheinung ist die stark entwickelte Angst, in Fragen der Musik als ‚zurückgeblieben' zu erscheinen, eine Angst, die durch falsch aufgefaßte Lehren der Vergangenheit bedingt ist. Im Zusammenhang mit dem Suchen nach Neuem um jeden Preis führt uns diese Angst dazu, daß wir recht oft dort ‚Neues' und ‚Geniales' zu finden glauben, wo wir tatsächlich im besten Fall etwas viel weniger ‚Bedeutendes' und vor allem aber keineswegs etwas dem Wesen nach Neues vor uns haben.«

Die gleiche Angst ist auch in unserer marxistischen Literatur zu bemerken. Dadurch ist — in erster Linie — sehr vieles zu erklären, unter anderem aber auch die Tatsache, daß bei uns Marx in einem fort ergänzt wird: bald durch Kant, bald durch Mach und endlich auch durch Josef Dietzgen.

Zum Schluß bitten wir die Leser, nicht zu denken, daß wir den philosophischen Arbeiten des Verfassers der »Briefe über Logik« alle Bedeutung absprechen wollen. Nein und abermals nein! Unserer Meinung nach besitzen sie bloß keinerlei Bedeutung als Ergänzung von Marx; für sich sind sie aber sehr interessant und stellenweise lehrreich, obwohl die »Briefe über Logik« von Josef Dietzgen im Vergleich mit der »Logik« von Hegel außer ordentlich arm sind. Josef Dietzgen schaden am meisten seine allzu eifrigen Verehrer; mit den Giganten Hegel und Marx zusammengestellt, erscheint er viel kleiner, als er tatsächlich gewesen ist.

Wir würden empfehlen, Josef Dietzgen erst nach einem eingehenden Studium der Philosophie von Marx zu lesen. Dann kann man leicht sehen, worin er sich den Gründern des wissenschaftlichen Sozialismus nähert und worin er hinter ihnen zurückbleibt. Im anderen Fall wird wohl die Lektüre seiner Werke dem Leser mancherlei nicht unwichtige und interessante — aber durchaus nicht neue — Einzelheiten bieten, zugleich aber auch eine große und schädliche Verwirrung.

Und rein formell wäre es viel bequemer, Josef Dietzgen zu studieren, wenn sich jemand der russischen Leser erbarmen wollte und die Hauptwerke des deutschen Arbeiterphilosophen aus der barbarischen Sprache der Herren Dauge und Orloff in die literarische russische Sprache übersetzen würde.

G. Plechanow

II.

Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus.

Von **F. Mehring.**

(Aus der »Neuen Zeit«, 28. Jahrg., Bd. 1, S. 173—183.)

Bei einem Blick auf die Entwicklungsgeschichte des historischen Materialismus wird man sich einer gewissen peinlichen Empfindung nicht entschlagen können. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts arbeiteten seine Anhänger praktisch, indem sie seine Richtigkeit durch historische Arbeiten zu erhärten bemüht waren, während sich seine Gegner in scholastischen Tüfteleien über ihn gefielen. Im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts aber hat sich das Verhältnis gewissermaßen umgekehrt. Die Gegner wenden — natürlich unter obligatem Räsonieren auf Marx — dessen wissenschaftliche Forschungsmethode mit größerem oder geringerem, aber im allgemeinen ganz bemerkenswertem Erfolg an, während seine Anhänger ein mitunter doch recht bedenkliches Gefallen an philosophischen Haarspaltereien über den historischen Materialismus finden.

Dabei haben wir gar nicht einmal den Revisionismus im Auge, dessen Bedenken und Zweifel gerade in diesem Punkte ziemlich unschädlicher Natur sind. Was zum Beispiel Bernstein in seinen »Voraussetzungen« gegen den historischen Materialismus einwendet, ist ohne jede Bedeutung, und es lohnt nicht mehr, darüber ein Wort zu verlieren. Es sind vielmehr jüngere Kräfte des Marxismus, die lieber die Sense auf den Amboß legen, um Scharten in sie zu hämmern, statt mit ihr die wogende Ernte zu schneiden. Solche Scharten sind der »Dietzgenismus« und der »Machismus«, wie sie namentlich unter den russischen Genossen grassieren, und in einem anderen Nachbarreich, dessen Arbeiterklasse den beneidenswerten Vorzug besitzt, über den qualitativ und quantitativ beträchtlichsten Nachwuchs an Marxisten zu gebieten, kommt zu Dietzgen und Mach noch der selige Kant, um angeblich notwendige »Ergänzungen« zum historischen Materialismus zu liefern.

Würde es sich dabei nur um gelehrte Spielereien handeln, so wäre es immer noch schade um die Kraft und Zeit, die damit verbraucht wird, aber es handelt sich auch um einen großen prak-

tischen Nachteil in dem schon angedeuteten Sinne, daß wir gerade mit unserem kostbarsten Erbe in das Hintertreffen der Gegner geraten, und so ist es wohl nicht überflüssig, einmal zu untersuchen, ob der historische Materialismus, so wie ihn Marx und Engels ausgebildet haben, überhaupt der »Ergänzung« bedarf und ob Kant, Dietzgen und Mach berufen sind, ihn zu »ergänzen«.

I.

Zunächst einige Worte über die Versuche, den historischen Materialismus möglichst weit vom naturwissenschaftlichen Materialismus abzurücken oder gar einen Gegensatz zwischen beiden zu konstruieren. Dem widerspricht schon die Entstehung des historischen Materialismus; er war, um den beliebten Ausdruck zu gebrauchen, eine »Ergänzung« des naturwissenschaftlichen Materialismus, so wie ihn Feuerbach nach seinem Bruch mit Hegel vertrat.

Feuerbach brach überhaupt mit aller Philosophie; »meine Philosophie ist keine Philosophie«, pflegte er zu sagen. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie, sie ist die Grundlage, auf der die Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts. Soweit waren Marx und Engels ganz einverstanden; es fiel ihnen nicht ein, zu sagen: der Mensch lebt nicht in der Natur, sondern in der Gesellschaft. Aber wohl sagten sie: der Mensch lebt nicht nur in der Natur, sondern auch in der Gesellschaft; der Mensch ist nicht nur Natur-, sondern auch Gesellschaftsprodukt, und so begründeten sie den historischen Materialismus, um den Menschen als Gesellschaftsprodukt zu verstehen; sie begründeten ihn als Schlüssel für die Geschichte der menschlichen Gesellschaft.

Der historische Materialismus war ein entscheidender Fortschritt über allen bisherigen Materialismus hinaus, woraus sich ergab, daß Marx und Engels eine kritische Stellung zu allen früheren Phasen des Materialismus nahmen. Aber trotzdem oder eben deshalb vollzogen sie auch keinen Bruch mit ihm. Selbst an derjenigen Periode des naturwissenschaftlichen Materialismus, die sie am schärfsten kritisierten, der Periode, die durch die Namen Büchner, Moleschott und Vogt gekennzeichnet wird, tadelten sie die Auswüchse des Materialismus, aber keineswegs diesen selbst. Engels schalt auf die Büchner und Genossen nur, weil sie den Materialismus verflachten und vulgarisierten, und Marx sagte: »Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den ge-

schichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen.« Es liegt auf der Hand, daß Marx damit nicht den naturwissenschaftlichen Materialismus, sondern nur eine bestimmte historische Form dieses Materialismus ablehnte. Als »Spezialität« erkannte er sogar den Materialismus der Moleschott und Genossen an; er fand nur, daß sie über diese Spezialität hinaus in abstrakte und ideologische Vorstellungen verfielen, was denn freilich die denkbar mildeste Kritik dieser materialistischen Richtung sein mochte.

Sie war eine borussifizierte Nachgeburt des französischen Materialismus, der im 18. Jahrhundert einen revolutionären Ansturm gegen das absolutistisch-feudal-klerikale Regiment unternommen hatte und von Marx wie von Engels stets mit größter Sympathie betrachtet worden ist, so sehr sie die Schranken erkannten, die ihm nach dem damaligen Stande der Naturwissenschaften historisch noch gesetzt waren. Diese Schranken waren meist schon gefallen, als die Büchner, Moleschott und Vogt auf den Plan traten, aber diese Leute waren deshalb nicht kühner, sondern ungleich zaghafter als ihre französischen Vorläufer. In ihren Schriften spiegelte sich nicht die Morgendämmerung einer großen Revolution, sondern der fade Katzenjammer einer kleinlichen Reaktion. Wenn sie dem lieben Herrgott auch noch Gesichter zu schneiden wagten, so knicksten sie um so untertäniger vor den höchst kuriosen Stellvertretern Gottes, die sie auf der Erde entdeckten. Büchner schwärmte für den alten Fritz, Häckel für Bismarck, und Vogt brachte es sogar fertig, in dem falschen Bonaparte einen »Schicksalsmenschen« zu bewundern.

Dieses blinde Herumtappen auf dem Gebiet des »geschichtlichen Prozesses« ödete nicht bloß Marx und Engels, sondern auch Männer wie Feuerbach und F. A. Lange an. Feuerbach wollte dem Materialismus Moleschotts zwar rückwärts, aber nicht vorwärts zustimmen, und Lange wollte ihn nur als eine brauchbare Maxime für die Naturforschung anerkennen, verwarf ihn sonst aber als eine flache Philosophie. Beide fanden jedoch nicht den Weg, den Marx und Engels schon ziemlich zehn Jahre früher gefunden hatten, indem sie zwar auch mit aller Philosophie brachen, aber was die Philosophie historisch gezeitigt hatte, den Gedanken der historischen Entwicklung, in den Materialismus übertrugen. Und zwar zunächst nicht in die Natur, sondern in die Geschichte, was sich subjektiv

daraus erklärte, daß sie keine Naturforscher, sondern Historiker waren, und objektiv daraus, daß der Materialismus hier neu zu unterbauen war, wenn er nicht zu einer noch traurigeren Ruine werden sollte als der Idealismus.

Es ergab sich aber sofort, daß die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft anderen Gesetzen folgt als die Entwicklung der Natur. Gerade dadurch war ja der Materialismus in unaufhaltsamen Verfall geraten, daß er eine mehr oder minder passable Kenntnis der Naturgesetze für ausreichend hielt, um nunmehr über alle möglichen gesellschaftswissenschaftlichen Probleme ins Blaue hinein zu orakeln, noch dazu mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit. Marx und Engels suchten und fanden das Entwicklungsgesetz der menschlichen Gesellschaft im historischen Materialismus, der hier nicht näher auseinandergesetzt zu werden braucht. Er war zunächst eine wissenschaftliche Hypothese, die zwar nicht der »Ergänzung«, aber wohl der praktischen Erprobung am geschichtlichen Stoffe bedurfte, eine Arbeit, die Marx und Engels begonnen haben und die fortzuführen die erste und wichtigste Aufgabe derer ist, die in ihrem Geiste arbeiten wollen. Es ist der einzige Weg, die Richtigkeit oder auch die Unrichtigkeit der materialistischen Geschichtsauffassung zu erkennen; das weitläufige Herumtüfteln an ihr, und wenn es von den gelehrtesten Ismen überfließt, kann weder beweisen, daß sie richtig, noch auch, daß sie unrichtig ist.

Direkt in die alte Konfusion zurück führt aber der Versuch, sie zu »ergänzen« durch Gesichtspunkte, die ihr vollkommen fremd sind, namentlich auch durch solche Gesichtspunkte, die dem Gebiet der Naturwissenschaften entnommen sind. Gewiß steht die Geschichte der Natur und die Geschichte der menschlichen Gesellschaft in unlöslichem Zusammenhang; gewiß sind die Naturwissenschaften ebenso bedeutend und wichtig wie die Gesellschaftswissenschaften, aber die Methode, nach der die einen wie die anderen gehandhabt werden, ist durchaus verschieden, eben weil die Entwicklungsgesetze der Geschichte und der Natur durchaus verschieden sind.

Hier müssen die Grenzscheiden klar und rein gehalten werden. Wenn der historische Materialismus dem naturwissenschaftlichen Materialismus sein gutes Recht läßt, so kann und muß er eben auch auf s e i n e m guten Rechte bestehen, das Entwicklungsgesetz der menschlichen Gesellschaft erschöpfend entwickelt zu haben, es sei denn, daß er durch die praktische Gegenprobe widerlegt wird.

Sehen wir nun aber zu, wie er durch Kant, Dietzgen und Mach »ergänzt« werden soll.

II.

Über Kant können wir uns verhältnismäßig kurz fassen, zumal da diese Mode schon ziemlich im Verebben begriffen ist. Doch müssen wir ihn schon deshalb erwähnen, weil Engels ihm in der Tat ein Unrecht zugefügt hat, indem er Kants Erkenntnistheorie als eine »philosophische Schrulle« abzufertigen suchte. Kant sagte zwar, daß wir die Dinge nicht sehen, wie sie sind, sondern wie sie unseren Sinnen erscheinen, aber deshalb sah er in der Erscheinungswelt keinen bloßen Schein, sondern eine Welt praktischer Erfahrung, so daß er selbst den Satz unterschrieben haben würde, womit Engels ihn zu widerlegen sucht, nämlich daß sich der Pudding im Essen erprobt.

Indessen bleibt Kants Erkenntnistheorie, durch die der historische Materialismus »ergänzt« werden soll, doch eine philosophische Fehlgeburt, auch wenn Engels ihre »Klugtuerei« nicht ganz am rechten Orte gesucht hat. Kant wollte mit seiner Erkenntnistheorie nicht bloß die dogmatische Philosophie erschlagen, die das Dasein Gottes durch Beweise zu erhärten beanspruchte — was für seine Zeit sehr verdienstlich war, aber heute sehr gleichgültig geworden ist —, sondern er wollte auch dem Atheism, dem Materialism, dem freigeisterischen Unglauben den Paß verrennen, wie er selbst der »weisen Vorsorge der Regierungen« bemerklich machte; er wollte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, was schon damals nicht schön war und heute noch viel weniger schön ist.

Kants »Ding an sich«, das jenseits der Erscheinung thronen soll, unerkennbar für die menschlichen Sinne und den menschlichen Verstand, liegt niemandem schwerer im Magen als den Anhängern Kants, schwer wie ein Stein, wenn auch nicht wie ein Stein der Weisen. Sie vergleichen es mit einem alten Gespenst, mit der weißen Frau im Hohenzollernhaus, und sie suchen nach dem Spruche, der es für immer bannt. Die gescheitesten Neukantianer wollen es nur als den Inbegriff aller Erkenntnis, als die unendliche Aufgabe der Erkenntnis gefaßt wissen, nicht als das x eines fragwürdigen Rätsels, sondern als das x einer unendlichen Gleichung, die die immer fortschreitende Forschung zu lösen habe. Ob Kant das »Ding an sich« so gemeint hat, scheint uns nicht zweifelsfrei zu sein, doch selbst in dieser räsonabelsten Fassung

hat Kants Erkenntnistheorie dem historischen Materialismus nichts zu sagen, was er nicht schon selbst weiß, worüber man nur die Eingangskapitel des »Anti-Dühring« von Engels nachsehen mag.

Jedoch soll nicht nur Kants Erkenntnistheorie, sondern auch, ja vorzugsweise Kants Ethik zur »Ergänzung« des historischen Materialismus notwendig sein. Darüber können wir uns ebenfalls kurz fassen. Kants Ethik ist ganz und gar auf die kleinbürgerlichen Zustände zugeschnitten, worin er lebte; auf die sittlichen Konflikte, die der kapitalistische Großbetrieb jeden neuen Tag in hundertfacher Mannigfaltigkeit erzeugt, paßt sie wie die Faust aufs Auge. Kants kategorischer Imperativ ist als Auffrischung des mosaischen Dekalogs, seine Lehre vom radikal Bösen der Menschennatur als Aufwärmung der theologischen Erbsünde längst von Schopenhauer nachgewiesen worden, dem genialsten Anhänger, den Kant je gefunden hat.

Bleibt noch der Satz: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst. Dieser Satz war für Kant weiter nichts als die moralische Verkleidung der nichts weniger als moralischen Tatsache, daß der Kapitalismus für seine ausbeuterischen Zwecke freie Arbeiter braucht. Die Auflösung der feudalen Produktionsweise ausschließlich darzustellen als Emanzipation des Arbeiters, statt zugleich als Verwandlung der feudalen in die kapitalistische Ausbeutungsweise, war eine allgemeine Illusion der bürgerlichen Aufklärung, eine Illusion, die, gleichviel ob künstlich fabriziert oder naiv, sich dadurch als Illusion bewährte, daß sie die brutalsten Tatsachen der Wirklichkeit trefflich zu verklären verstand. Wie die französische Revolution trotz aller Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die arbeitende Klasse vom Wahlrecht ausschloß, so wollte auch Kant die arbeitenden Klassen nur als Staatsgenossen zulassen, nicht aber als Staatsbürger mit gleichem Rechte. In diesem Sinne, als Verklärung der kapitalistischen Ausbeutungsmethode, ist Kants moralischer Hauptsatz hundert Jahre lang verstanden worden und hat eine große Rolle in der Literatur des deutschen Liberalismus entdeckt, bis ihn dann ein deutscher Professor einer angeblichen Vergessenheit entriß und als ethische Grundsäule des Sozialismus proklamierte.

Dafür ist diesem trefflichen Entdecker denn auch nicht der Ruhm versagt geblieben, daß er Kants »transzendentalen Idealismus

am tiefsten ausgeschöpft« habe: vermutlich aus dem Brunnen, worin das Kind ertrunken ist.

III.

Gehen wir nun zu Dietzgen über, so hat er das Zurückgehen auf Kant stets als »reaktionäres Getute« abgefertigt, womit die »Ergänzung« des historischen Materialismus durch Kant ebenso bündig wie kurz erledigt worden ist.

Wie bei Kant, so möchten wir aber auch bei Dietzgen zunächst ein Unrecht gut machen, das ihm von marxistischer Seite zugefügt worden ist, wenn auch nicht von Engels, so doch von einem ungleich Geringeren. In meiner Parteigeschichte habe ich gelegentlich erwähnt, daß Dietzgen die materialistische Geschichtsauffassung selbständig entwickelt habe. Das hat Genosse Eugen Dietzgen bestritten. Er meint, daß sein Vater erst 1852 mit dem Kommunistischen Manifest bekannt geworden sei, zur Zeit, wo er seine Erkenntnistheorie und Weltanschauung schon im Rohen gezimmert habe. Um so begeisterter sei er gewesen, als er gefunden habe, daß die Aufdeckung der sozialen Zusammenhänge durch Marx mit seiner (Dietzgens) Denklehre harmoniere.

Diese Berichtigung ist vollkommen zutreffend; ich habe in jenem Nebensatze meiner Parteigeschichte »materialistische Geschichtsauffassung« geschrieben, während ich »materialistische Dialektik« in Gedanken hatte. Es ist auch zweifellos richtig, wenn Eugen Dietzgen meint, daß Josef Dietzgen seine Erkenntnistheorie und Weltanschauung schon im Rohen gezimmert habe, ehe er von Marx und Engels etwas wußte. In der Tat trägt der »Naturmonismus« Dietzgens durchaus die Spuren Feuerbachs, den Dietzgen auch stets als den ersten Erwecker seines Geistes anerkannt hat. Seine »naturmonistische Anschauung« ist im Wesen der Sache dieselbe, die Feuerbach in Prosa und auch in Versen entwickelt hat:

Du kannst fürwahr nur einmal sein,
Ergib dich darum willig drein.
Einmal ist alles Wahre nur,
Einmal der Geist, einmal Natur.
Das Leben ist nur darum Leben,
Weil es nicht kann ein zweites geben ...
Das Zweimal ist nur matter Schein,
Ein Wesen ohne Mark und Bein.
Das Einmal ist der rechte Held,
Der Kern, der Geist, die Kraft der Welt.

Oder um bei der Prosa zu bleiben, so ist alles, was Dietzgen über den Denkprozeß zu sagen hat, eigentlich schon in folgenden Sätzen Feuerbachs enthalten:

Was wir, die wir ein Teil der Natur, aussagen von ihr, sagt im Grunde die Natur von sich selbst aus, und ist also als Aus-

spruch von ihr selbst wahr, objektiv, wenngleich immer menschlich wahr, menschlich objektiv, weil es ja die menschliche Natur ist, als welche und durch welche die Natur sich ausspricht. Aber eine Wahrheit oder Objektivität ohne die Farbe und ohne den Ton, ohne Geruch oder Geschmack, ohne Lust und Schmerz die Subjektivität wollen, heißt auf das Buddhistische Nichts oder das unsinnige Ding an sich rekurrieren. Ich gehe übrigens bei der Frage von der Realität und Objektivität der Sinne nicht vom Ich gegenüber dem physikalischen oder natürlichen Dinge aus, sondern dem Ich, welches außer sich und sich gegenüber ein Du hat und selbst gegenüber einem anderen Ich ein Du, ein selbst gegenständliches, sinnliches Wesen ist. Und dieses, obwohl sinnliche, empirische Ich ist mir, der Wahrheit des Lebens nach, wonach sich allein die Wahrheit des Denkens richtet, das wahre Ich, das Ich, von dem ich in allen Fragen ausgehen muß, wenn ich nicht in abgeschmackte Sophistik verfallen will. Bezweifle ich die Wahrheit des Sinnes, so muß ich auch die Wahrheit meiner Existenz, meiner selbst bezweifeln. Kein Sinn, kein Ich, denn es gibt kein Ich, das nicht Du, aber Du ist nur für den Sinn. Ich ist die Wahrheit des Denkens, aber Du ist die Wahrheit der Sinnlichkeit. Was aber vom Menschen dem Menschen, das gilt auch von ihm der Natur gegenüber. Er ist nicht bloß das Ich, sondern auch das Du der Natur. Das Sehen ist ein Begattungsprozeß des Auges mit dem Licht, und Hobbes sagt irgendwo und ungefähr: die Erkenntnis ist ein Begattungsprozeß mit dem Universum.

Was Dietzgen über den Denkprozeß als Naturprozeß sagt, ist eine Reihe von Parallelstellen zu diesen Sätzen Feuerbachs, der übrigens, wie sein Hinweis auf Hobbes zeigt, damit auch nichts Neues sagen wollte. Aller Materialismus sieht in dem Denkprozeß einen Naturprozeß, wenn es auch ein großer Unterschied sein mag, ob Karl Marx von ihm spricht oder Karl Vogt, dessen plumpsinnlose Rodomontade, daß der Gedanke sich zum Gehirn verhalte wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren, beiläufig schon von Büchner in ganz treffender Weise zurückgewiesen worden ist.

Was jedoch Dietzgen vor Feuerbach voraus hat, das ist seine materialistische Dialektik. Dietzgen war ein naturwüchsiger Dialektiker, der die Erscheinungen der Natur immer in ihren großen Zusammenhängen aufzufassen verstand, und hierin liegt der größte Reiz seiner Schriften. Aber wenn er seine Dialektik unabhängig

von Marx und Engels gefunden hat, so ist damit nicht gesagt, daß er der Dialektik von Marx und Engels überlegen und diese zu »ergänzen« geeignet war. »Zu einer dialektischen und zugleich materialistischen Auffassung der Natur gehört Bekanntschaft mit der Mathematik und der Naturwissenschaft«, sagt Engels, und wenn er selbst für sich wie für Marx in diesem Punkte nur bescheidene Ansprüche erhob — sie hätten die Naturwissenschaften nur stückweise, sprungweise, sporadisch verfolgen können, meinte er —, so kann man doch aus den Kapiteln des »Anti-Dühring«, worin Engels über diese Fragen handelt, ungleich mehr lernen, als aus allen Schriften Dietzgens. Allerdings hat ein jüngerer Marxist vor einigen Jahren behauptet, daß Engels in der prinzipiellen Auffassung der Physik von Dietzgen überholt worden sei, und hinzugefügt: »Dies kommt wohl daher, daß Engels weit größere Detailkenntnisse in der Physik besaß, für die ihm allgemeine Gesichtspunkte, wie sie Dietzgen aufstellte, nicht genügen konnten.« Allein dies Urteil erinnert doch ein wenig an die tadelnde Note, die der alte Naturphilosoph Steffens einem Kandidaten gab, weil dieser sich mehr mit den Gegenständen als mit dem Absoluten befaßt habe. Bei aller Verehrung für die Dialektik scheinen uns reelle Kenntnisse ohne Dialektik immer noch preiswürdiger zu sein, als Dialektik ohne reelle Kenntnisse.

Der Mangel solcher Kenntnisse macht sich in besonders charakteristischer Weise geltend bei dem Urteil Dietzgens über Langes »Geschichte des Materialismus«. Dietzgen erkennt zwar Langes demokratische Verwandtschaft mit der sozialistischen Partei »huldvoll« an, sowie viele nebensächliche Schönheiten und Vortrefflichkeiten des Werkes, aber den philosophischen Standpunkt Langes nennt er die »erbärmlichste Zappelei in metaphysischer Schlinge, die je gesehen wurde«, und wirft ihm »wahrhaft Klassisches im Konfusen«, »gedankenlose Phrasenmacherei« und ähnliche, wenig schmeichelhafte Sachen vor. Nun hat es wohl mit der »Zappelei in der metaphysischen Schlinge« seine Richtigkeit, aber die »Erbärmlichkeit« dieser Zappelei ging doch nur daraus hervor, daß Lange sehr ausgebreitete Kenntnisse auf dem Gebiete der Naturwissenschaften besaß, die ihm manches Kopfzerbrechen verursachten, von dem Dietzgen frei war, weil er nicht über so ausgebreitete naturwissenschaftliche Kenntnisse verfügte. Hätte Lange diese Kritik Dietzgens noch erlebt, so würde er dasselbe geantwortet haben, was er in einem anderen Falle gesagt hat: Wer äußerst

kurzsichtig ist, glaubt durch Dietzgens Brille klarer zu sehen und sieht auch wirklich klarer, als ohne sie, aber wer mit bloßem Auge weiter sieht, findet durch Dietzgens Brille alles unklar.

Nun hat Dietzgen vor Lange unzweifelhaft voraus, daß er den historischen Materialismus gekannt und verstanden hat. Immerhin aber, wie er gelegentlich die Naturwissenschaft allein für eine Wissenschaft erklärt, so legte er nur auf seinen »Naturmonismus« entscheidendes Gewicht und bekannte selbst, die materialistische Geschichtsauffassung von Marx fix und fertig überkommen zu haben. In der Tat hat Eugen Dietzgen darin recht, daß man von Josef Dietzgens Verständnis des historischen Materialismus nicht allzuviel Aufhebens machen dürfe. Er hat ihn nicht einmal auf seinem philosophischen Spezialgebiet anzuwenden verstanden.

Freilich sagt er einmal in den »Briefen über Logik«: »Es ist nicht zu verkennen, daß im Verlauf der Jahrhunderte das Problem von Generation zu Generation heller geworden ist. Die großen Namen Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel bilden Etappen auf diesem Forschungszug. Die Entwicklung ist nicht zu verkennen, doch wird der Zusammenhang zwischen der geistigen und leiblichen, besonders der ökonomischen Entwicklung sehr verkannt. Man wußte die Brücke zwischen Geist und Bein nicht zu finden und hat fort und fort bis in unsere Tage hinein die philosophische Entwicklung als reine Geistesarbeit betrachtet, die sich durch ein oder zwei Dutzend berühmte Köpfe hindurchgeschlängelt habe.« Aber das bleiben bei Dietzgen leere Worte.

Wenn wir uns nur auf dieselben »Briefe über Logik« beschränken, so sucht er einmal den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, dessen gänzliche Hinfälligkeit Kant nachgewiesen hat, durch die »berühmten Namen« Descartes und Spinoza zu stützen. Dieser Beweis besteht bekanntlich in der Schlußfolgerung: Wenn wir uns Gott denken, so denken wir ihn uns als den Inbegriff aller Vollkommenheiten. Dazu gehört aber vor allem das Dasein, denn ein nicht existierendes Wesen ist notwendig unvollkommen. Also muß Gott existieren, da er sonst kein vollkommenes Wesen sein würde. Diesen Beweis hält Dietzgen durch Descartes »so klar wie Sonnenlicht« geführt, wenn auch nicht für das »Dasein eines überschwenglichen Götzen, aber doch für die Wahrheit des absolut vollkommenen Weltwesens«. Man würde die sonderbare Idee gar nicht verstehen, wenn man nicht bei Feuerbach läse,

daß der »Cartesische Beweis für die Existenz Gottes« dahin zu verstehen sei, daß das denkende Wesen des Menschen das höchste, das wahre göttliche Wesen sei.

Ein andermal erklärt sich Dietzgen in denselben »Briefen über Logik« rundweg für einen Spinozisten: »Der Jahrtausende alte Streit zwischen Idealisten und Materialisten stellt die Frage, ob der Geist weltlich oder die Welt geistig sei. Unsere Antwort lautet klipp und klar: Beides gehört zusammen, ist in Summa ein Ding und das Ding aller Dinge. Der Geist und die Natur sind zwei Attribute der einen Substanz.« Ein drittes Mal verkündet Dietzgen den griechischen Philosophen Protagoras als seinen Mann, was ihn nicht hindert, einige Seiten weiter die Sophisten, deren namhaftester eben Protagoras war, ganz nach hergebrachter Manier, trotz Grote und Hegel, als frivole Verächter der Forschung und Wahrheit anzuklagen. Ein viertes Mal sagt Dietzgen, daß die Kreuzzeitungsleute Gerlach, Leo und Stahl, denen er nachrühmt, daß sie ihm neben Feuerbach und Marx »auf die Strümpfe geholfen« hätten, »in der Wolle gefärbte Hegelianer« gewesen seien. Dabei war Gerlach ein feudaler Romantiker, dem Hegel, wenn überhaupt ein Begriff, so jedenfalls ein höchst feindseliger Begriff war; Stahl hat freilich eine gewisse Spiegelfechterei mit der Hegelei getrieben, aber nur um die feudalen Ausbeutungsmethoden philosophisch zu verklären, und Leo schwärmte so heiß für die Hegelsche Philosophie, daß er die »Hegelingen« an den deutschen Universitäten dem Disziplinarrichter und dem Staatsanwalt empfahl.

Marx hat die »Briefe über Logik« nicht mehr erlebt, aber sie bestätigen seine Ansicht, daß in Dietzgens Philosophie eine »gewisse Konfusion« herrsche. Daneben tadelte Marx an der ersten Schrift Dietzgens »zu häufige Wiederholungen«, was für Dietzgens spätere Schriften, die überhaupt nur Wiederholungen der ersten Schrift waren, in noch viel höherem Maße zutrifft. Jedoch so unerfreulich diese Wiederholungen an und für sich sind, so zeigen sie doch Dietzgens unaufhörliches Ringen um die wahre Erkenntnis, ein Ringen, das ihm durchaus zur Ehre gereicht, wenn er auch, bei dem beschränkten Maße seiner Kenntnisse in Natur und Geschichte, nur immer wieder dieselben allgemeinen Gesichtspunkte hervorkehren konnte. Und vollends bleibt zu Recht bestehen, was Marx an der Schrift Dietzgens rühmte, daß sie »viel Vorzügliches und — als selbständiges Produkt eines Arbeiters — selbst Bewundernswertes« enthalte. Wir stehen nicht an, bereitwillig zuzugeben, daß die

Kritik, die wir an Dietzgen geübt haben, sehr schief und ungeschickt sein würde, wenn sie beanspruchte, das ganze Wesen des Mannes zu erschöpfen. Wir bekämpfen nicht Dietzgen, sondern den »Dietzgenismus«, der den historischen Materialismus »ergänzen« will, aber ihn nur verwirren kann. Es ist sinnlos, zu fordern, daß man erst Dietzgen kennen müsse, ehe man Marx verstehen könne, aber umgekehrt wird eher ein Schuh daraus. Wer von Marx zu Dietzgen kommt, wird in diesem immer den Kern- und Prachtmenschen ehren, der unermüdlich um die Wahrheit rang und trotz aller Lücken und Mängel mit einer in ihrer Art genialen, wenn auch nicht Produktions-, so doch Reproduktionskraft zu philosophieren verstand.

Nochmals: nicht mit Dietzgen haben wir es zu tun, sondern mit dem »Dietzgenismus«, der seinerseits nichts mit Dietzgen zu tun hat. Seinen Anspruch zum Beispiel, Radikalismus und Revisionismus in einer höheren Einheit zu versöhnen, würde Dietzgen in seiner ungeschminkten Sprache als »gedankenlose Phrasenmacherei« zurückgewiesen haben. Der »Dietzgenismus« hat auch diese Tat noch nicht vollbracht, dagegen freilich — wenn anders der »Vossischen Zeitung« zu glauben ist — die noch ungleich größere Tat, Kapitalismus und Sozialismus zu versöhnen. Als eine solche Versöhnung feierte das ängstlichste Philisterblatt der deutschen Presse einen Aufsatz der »Sozialistischen Monatshefte«, worin der Hauptkämpe des »Dietzgenismus« den Sieg des Proletariats in eine so aschgraue Zukunft verlegte, daß noch jeder kapitalistische Ausbeuter den ruhigen Schlaf des Gerechten schlafen kann.

Wir kennen einen Mann, der, wenn er heute noch lebte, den »Dietzgenismus« nach solchen Proben ins Land gewünscht haben würde, wo der Pfeffer wächst. Und dieser Mann hieß Josef Dietzgen.

IV.

Wie Dietzgen, so vertritt auch Mach einen erkenntniskritischen Monismus, der allen Dualismus zwischen Physischem und Psychischem beseitigen will. Der Unterschied ist jedoch, daß Mach gar kein Philosoph sein will, sondern daß er ein bedeutender Naturforscher ist, der wie Darwin bescheiden oder auch selbstbewußt genug denkt, sich auf das Gebiet zu beschränken, das er wissenschaftlich beherrscht.

Insofern stimmt Mach vortrefflich mit Marx zusammen, der

aller Philosophie den Laufpaß gab und den geistigen Fortschritt der Menschheit nur noch in der praktischen Arbeit auf dem Gebiet der Geschichte und der Natur sah. Aber wie es trotz Darwin Darwinisten gab, die mit ihrer naturwissenschaftlichen Methode ins Gebiet der Geschichte einbrachen, um eine greuliche Verwirrung anzurichten, so gibt es trotz Mach auch Machisten, die dasselbe Gelüste verspüren und dasselbe Ergebnis erzielen.

Wir wollen hier nur einen dieser sonderbaren Käuze aufs Korn nehmen, Herrn J. Petzold, der über »das Weltproblem vom positivistischen Standpunkt aus« geschrieben und die erste Seite des Buches mit dem Namen Machs geschmückt hat. Herr Petzold gibt eine kritische Geschichte der Philosophie von Thales bis auf Kant als »eine sinnvolle Geschichte von Irrtümern« und nach der historischen Methode, die Engels im »Anti-Dühring« drastisch geschildert hat: »Es fehlte eben der geniale einzelne Mann, der die Wahrheit erkannte; daß er jetzt aufgetreten, ist nicht ein aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung mit Notwendigkeit folgendes unvermeidliches Ereignis, sondern ein reiner Glücksfall. Er hätte ebensogut 500 Jahre früher geboren werden können und hätte dann der Menschheit 500 Jahre Irrtum, Kämpfe und Leiden erspart.« Der Unterschied ist nur, daß Herr J. Petzold sich mehr mit den historischen Unfällen als Glücksfällen zu schaffen macht und statt mit 500 Jahren lieber gleich mit 5×500 Jahren rechnet.

So hatte der griechische Philosoph Protagoras, der etwa im Jahre 480 vor unserer Zeitrechnung geboren wurde, schon die Wahrheit beim Schopf gepackt, als der »historische Zufall« seine »furchtbare Rolle« spielte und die Menschheit für ein paar Jahrtausende in neues Elend stieß. Von Protagoras sind kaum zwanzig Zeilen erhalten, und von seiner Person wissen wir auch nicht viel, aber umso erschütternder wirkt die Tragödie seines Lebens, wie sie Herr Petzold entrollt:

Den glänzenden Protagoras zu hören, muß ein Genuß gewesen sein, mit dem gediegenen Sokrates zu diskutieren, eine Arbeit. Der geschichtliche Erfolg liebt aber gerade diesen Ernst der Arbeit. Das Brillantfeuerwerk der Protagoreischen Lehren verpuffte faßt wirkungslos, wie in unseren Tagen das Nietzsches. Beide haben fast nur mittelbare Wirkungen gehabt, nur den Gegner zu noch gründlicherem Nachdenken getrieben. Dem tüchtigen Sokrates zuliebe aber schlug die Entwick-

lung des philosophischen Gedankens einen Umweg ein, der erst nach mehr als zweitausend Jahren zu der Straße zurückführte, die Protagoras ohne Gefährten und Nachfolger ein Stück weit gegangen war. Erst Hume (1711 bis 1776) entdeckte den Hauptfehler des philosophischen Denkens von neuem, den Fehler der Substanzvorstellung. Welche furchtbare Rolle spielt doch der historische Zufall! Eine oder ein paar tüchtige Persönlichkeiten, die den protagoreischen relativistischen Grundgedanken richtig erfaßten und sorgfältig ausbildeten, hätten der europäischen Menschheit die geistige Erniedrigung des scholastischen Mittelalters ersparen können. Entweder hat Protagoras die Tragweite seines Gedankens nicht hinreichend überschaut oder, was uns wahrscheinlicher ist, er hat nicht so viel geistige Disziplin, so viel Zucht und Zusammenhang des Denkens besessen, um ihn folgerichtig bis ins einzelne durch- und damit über kurz oder lang zum Siege zu führen. Da bei der hervorragenden sozialen Stellung, die er inne hatte — Männer wie Perikles und Euripides suchten seinen Umgang —, der Erfolg sicher gewesen wäre, bleibt kaum eine andere Wahl. Wäre sein philosophisches Genie nicht an eine so zerflatternde Persönlichkeit gebunden gewesen, wie anders, wieviel weniger finster und grausam könnte die Geschichte des okzidentalen Denkens und damit auch die Weltgeschichte aussehen.

Es geht so noch eine ganze Strecke fort, immer über denselben Protagoras, der sich auch mit der »hohen Ethik Jesu« hätte verschmelzen und so der Menschheit die »Tyrannei des kirchlichen Dogmas« ersparen können. Indessen wird die vorstehende Probe genügen, um die historische Probe des »Machismus« zu kennzeichnen, der den historischen Materialismus »ergänzen« soll.

Man sagt nun wohl: Abgesehen von dem historischen Gallimathias, ist das Buch Petzoldts doch schön geschrieben und steht naturwissenschaftlich auf der Höhe. Aber was soll damit bewiesen werden? Dasselbe gilt ja auch von den Schriften der Büchner und Moleschott und Haeckel. Sie waren, oder sind noch, auch mehr oder minder hervorragende Naturforscher, und namentlich das berufenste Werk dieses verflachten und vulgarisierten Materialismus, Büchners »Kraft und Stoff«, ist mit einem sehr bemerkenswerten literarischen Talent geschrieben. Mit solchen Büchern wie der Schrift Petzoldts marschiert man sechzig Jahre zurück, und ihr »Machismus« verdient mindestens alle die liebenswürdigen Kompli-

mente, mit denen die Büchner und Genossen ihrer Zeit so reichlich gesegnet worden sind.

Mach selbst ist vollkommen unschuldig an diesem »Machismus«, und er hat auch nie das Bedürfnis gefühlt, den historischen Materialismus zu »ergänzen«, von dem er vielleicht nicht einmal etwas weiß. Aber umsomehr sollten die Marxisten auf solche »Ergänzung« verzichten, bei der auf die Dauer eine Konfusion herauskommen muß, wie sie jeden historisch gebildeten Leser an Petzoldts Buch entsetzt. Der historische Materialismus ist eine in sich geschlossene Theorie, bestimmt, die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu erkennen, eine Theorie, die ihr Recht nur von sich selbst nimmt und sich mit naturwissenschaftlichen Methoden so wenig verquicken läßt, wie sie selbst naturwissenschaftliche Ansprüche erhebt.

Nur an ihren Früchten kann sie erkannt werden. Alle »Ergänzungen«, mit denen an ihr herumgeflickt wird, können ihr nicht die Niederlage ersparen, wenn sie unrichtig sein sollte, aber sie können ihr wohl den Sieg versperren, wenn sie, wie wir annehmen, richtig ist.

Glossen zur vorstehenden Kundgebung Mehrings über Dietzgen und den Dietzgenismus.

Von **Eugen Dietzgen.**

I.

(Siehe Mehring, S. 725.)

Wie im Vorwort bemerkt, bestätigt Genosse Mehring in diesem Aufsatz, was Untermann über den Mangel an Verständnis der engeren Marxisten im allgemeinen und der engmarxistisch-historischen Materialisten im besonderen mit Bezug auf die Hauptgebiete der Philosophie: Erkenntnistheorie und Weltdialektik, so gründlich ausgeführt hat. Wir beschränken uns hier daher auf die spezielle Beleuchtung einiger Mehringschen Leichtfertigkeiten und Unterstellungen gegen Josef Dietzgen und den Dietzgenismus.

So ist es eine leichtfertige Behauptung Mehrings, daß Josef Dietzgen das Zurückgehen auf Kant stets als »reaktionäres Getute« abgefertigt hat. Wahr hingegen ist, daß weder Marx, Engels, Kautsky, Plechanow, noch Mehring dem großen Königsberger historisch so gerecht geworden sind wie gerade Josef Dietzgen. Zum Beweise berufen wir uns auf die bezüglichen Hauptstellen bei Dietzgen über Kant: »Streifzüge«, Seite 46 bis 63; »Acquisit«, Seite 86, 150, 166, 184 bis 187 und »Kleinere Schriften«, Seite 131 bis 134. Ein einziges Mal braucht Dietzgen den obigen Ausdruck, und zwar bei Gelegenheit seiner packenden Auseinandersetzung mit F. A. Lange im V. Teile seiner »Streifzüge«, wo er selbstverständlich nicht gegen Langes Detailkenntnisse in der Naturwissenschaft polemisiert, sondern gegen dessen traurig unlogische und dualistische Denkweise, welche bekanntlich in einem und demselben Kopfe — — — wie ja auch dem Mehringschen — — — neben großer Gelehrsamkeit einherlaufen kann. Diese Auseinandersetzung muß man lesen, um das Mehringsche Lob für Lange in der »Neuen Zeit« (28. Jahrg., Bd. I, Seite 683) richtiger würdigen zu können. Es mag hier bemerkt werden, daß Mehring an derselben Stelle den Dietzgenianern folgendes Zugeständnis macht: »Da ich vielleicht ohne Ruhmredigkeit sagen darf, daß ich mich eingehender als irgend wer mit den philosophischen Anfängen von Marx und Engels beschäftigt habe, so mag ihre Absage an alle philosophischen Hirnwebereien,

die für die Meister die Voraussetzung ihrer unsterblichen Leistungen gewesen ist, bei mir zu epigonenhafter Starrheit entartet sein. — — — Aber die objektiv-wissenschaftliche Herstellung eines »einheitlichen Gesamtweltbildes« ist nicht der Zweck von Marx und Engels gewesen, und gerade Engels, auf den sich Genosse Adler in erster Reihe beruft, hat sich über diese Aufgaben mehr als skeptisch geäußert. . . . Marx hat der Theorie der Theorie, wenn ich richtig zähle, etwa zwanzig Zeilen gewidmet, und Engels zwar etwas mehr, aber — bezeichnend genug — nur in einigen Privatbriefen. . . .«

II.

(Siehe Mehring, S. 725 ff.)

In der »Neuen Zeit« (26. Jahrg., Bd. 2, S. 652) hatte ich geschrieben: »Daß Josef Dietzgen keine »bahnbrechende Leistung« auf erkenntnistheoretischem Gebiet vollbracht hat, ist des Rezensenten (Mehring) ausgesprochene Überzeugung. Diesen Standpunkt vertritt er schon in seiner »Geschichte der deutschen Sozialdemokratie«, in deren vier Bänden Josef Dietzgen mit wenigen Sätzchen abgetan wird, ohne daß mit einer Silbe seiner erkenntnistheoretischen Leistung Erwähnung geschieht. Statt dessen wird dort wiederholt, daß »Dietzgen der erste deutsche Arbeiter ist, dem die Ehre gebührt, das Hauptwerk des wissenschaftlichen Kommunismus geistig bewältigt zu haben«, und ferner, daß »Dietzgen die materialistische Geschichtsauffassung selbständig entwickelte«. Letzteres stimmt nach meiner Ansicht nicht ganz. — — — (Hier korrigierte ich den noch in meinem Artikel über »Der wissenschaftliche Sozialismus und Josef Dietzgens Erkenntnistheorie«, »Neue Zeit«, 22. Jahrg., Bd. I, S. 233, mit Mehring geteilten Irrtum, daß Dietzgen selbständig zur materialistischen Geschichtsauffassung kam. E. D.)

Es ist ja schön, daß Mehring hier zugibt, in seiner Parteigeschichte Dietzgen falsch beurteilt zu haben; weniger schön, widerspruchsvoll und eristisch ist es aber, daß er in diesem Aufsatz (S. 728) »den Arbeiter, dem die Ehre gebührt, das Hauptwerk des wissenschaftlichen Kommunismus als erster geistig bewältigt zu haben«, dadurch herabzuwürdigen sucht, indem er lose behauptet: »man dürfe von Josef Dietzgens Verständnis des historischen Materialismus nicht allzuviel Aufhebens machen, er hat ihn nicht einmal auf seinem philosophischen Spezialgebiet anzuwenden verstanden«, und daß Mehring außerdem m i r solche Insinuation in den Mund legt! Fürwahr, in diesem Aufsatz macht Mehrings Art der Polemik gegen-

über Josef Dietzgen und dessen Schülern die Worte Viktor Adlers wahr, welche dieser in der Wiener »Arbeiter-Zeitung« vom 15. März 1903 äußerte, indem er sie freilich als nicht zutreffend auf die Mehringsche Ausgabe des Nachlasses von Marx, Engels und Lasalle bezeichnete: »Aber Mehring ist auch ein glänzender Tagesschriftsteller, ein Polemiker ersten Ranges und unterliegt gerade als solcher, wie wir alle, den Lastern seiner Tugenden. Davon, von dem Überschäumen des Temperamentes, von der sich vordrängenden Kraft einer nicht allen und nicht in allen Stücken gleich sympathischen Persönlichkeit, die in der Wertung von Dingen und Menschen nicht nur von der großen Leidenschaft des Tages, sondern auch von der kleinen Laune der Minute beherrscht wird, war zu befürchten, daß das ebenso notwendige wie ersehnte Werk schädigende Spuren tragen werde.« In der Tat, Mehrings »psychologisch rätselhafter Charakter«, das heißt sein vielfach in unvermittelten Widersprüchen festgefahrener Geist ist sein schlimmster Feind, wie wir noch mehr aufzuzeigen gedenken.

III.

(Siehe Mehring, S. 726.)

Daß Dietzgen über den Denkprozeß als Naturprozeß mehr zu sagen weiß, als der metaphysisch noch befangene Feuerbach, ersieht jeder schon, der nur das authentische Referat über Dietzgens Philosophie in dem genannten Essay von H. Roland-Holst liest. Aber sogar das ist nicht mal nötig, da Mehring selbst bereits im nächsten Absatz einräumt, daß Dietzgen durch seine materialistische Dialektik von Feuerbach sich unterscheidet. Aus diesem Zugeständnis folgt aber logisch unabweisbar, daß auch Dietzgens »Denkprozeß als Naturprozeß« durch seine Dialektik von der Feuerbachschen Naturauffassung des Denkprozesses sich unterscheiden muß. Ein Freund, dem diese unlogische Dialektik Mehrings ebenfalls aufgefallen, macht dazu die folgenden treffenden Bemerkungen:

»Da kein engerer Marxist eine dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie ausgearbeitet hat, sollte man meinen, daß Leute, welche dialektisch-materialistisch induktiv vorzugehen behaupten, sich bescheiden vor dieser Leistung Dietzgens verbeugen würden. Aber is nich! Im Gegenteil, sie wollen ihm als Erkenntnistheoretiker und Logiker überlegen sein, und während sie einen logischen Purzelbaum nach dem anderen schlagen, nennen sie Josef Dietzgen bald väterlich wohlwollend einen hervorragend begabten Philosophen, bald schelten sie ihn einen konfusen Logiker. Daß unsere Philosophie auch keine »Philosophie« ist, sondern eine wissenschaftliche Zusammenfassung und Unterscheidung der Spezialresultate aller Wissenschaften, und daß unser Aufdecken der engmarxistischen logischen Irrgänge keine philosophische Haarspalterei, sondern eine nachgewiesene Feststellung

von wirklichen Tatsachen ist, leuchtet Mehring nicht ein. Mehring gibt zu, daß Natur und Gesellschaft unzertrennlich ineinanderfließen, aber dennoch behauptet er in demselben Atem, daß die Entwicklungsgesetze von »Natur und Gesellschaft durchaus verschieden« sind und daß hier die Grenzen »klar und rein gehalten werden« müssen. Hier fehlt ihm also völlig das dialektische Supplement, welches lehrt, daß man nicht nur rein und klar unterscheiden, sondern auch zugleich das gemeinsame Ineinanderfließen aller Weltelemente im All im Auge behalten muß, also doch wohl auch das Unterscheiden und Ineinanderfließen der Grenzen des historischen Materialismus, naturwissenschaftlichen Materialismus und dialektischen Naturmonismus. Hier bei Mehring zeigt sich also wieder, daß die Dialektik des historischen Materialismus immer an den kritischen Übergangsstellen metaphysische Grenzen ohne zusammenfassendes Denken über Gleichartiges zieht. Mehring meint dann aber gleich wieder, Marx habe nie behauptet, der Mensch lebe nicht in der Natur, sondern in der Gesellschaft. Er habe vielmehr gesagt, der Mensch lebe nicht nur in der Natur, sondern auch in der Gesellschaft. Sehr richtig. Das bestreiten wir nicht im geringsten. Es kann sich daher auch gar nicht darum handeln, wie Mehring meint, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der materialistischen Geschichtsauffassung mit Hilfe »der gelehrtesten Jsmen« zu beweisen. Es handelt sich vielmehr darum, die Reste der Metaphysik und die logischen Irrgänge aus dem historischen Materialismus zu entfernen, wie sie Mehring in diesem Artikel auf jeder Seite zum Vorschein bringt.«

IV.

(Siehe Mehring, S. 727.)

Hier, wo er die »reellen Kenntnisse« Dietzgens verdächtigt, gefällt sich unser akademisch geschulter Kritiker offensichtlich in der tragi-komischen Rolle eines — — Bildungsphilisters. Eine Mitschuld daran trifft Josef Dietzgen insofern, als er zumeist übermäßig bescheiden sein ausgedehntes Wissen unter den Scheffel stellt; es verschmäht, seine Lesefrüchte breit vor der Öffentlichkeit auszukramen; als er peinlich besorgt ist, seinen Vorgängern und Zeitgenossen die volle historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; es liebt, sich als Autodidakten, als einen in geistiger Beziehung »selfmade-man«, einen »nur elementarisch geschulten Lohgerber« vorzustellen, wiewohl er immerhin das Pensum der Tertia absolvierte, während z. B. Engels noch die nächst höhere Klasse der Sekunda hinter sich hatte, und Marx, außer der Mittelschule, auch die Hochschule für eine Reihe von Jahren besuchte. Aber, aber, was soll solche Schulweisheit bedeuten, gegenüber der weit ernsteren und umfangreicheren Wissensarbeit und Bildung, die alle diese Männer nach ihrer Schulbankzeit durch eigenes Studium sich angeeignet? Und doch gibt es genug Bildungsphilister, welche vorurteilsvoll namentlich das akademische Schulwissen über Lebenswissen stellen und mit aus diesem Grunde Josef Dietzgen nicht

die Verstandesoffenheit und das Zutrauen entgegenbringen, die er beanspruchen kann. Solchen philisteriösen Zopf haben die Amerikaner schon lange abgeschnitten, wenn sie ihn je gekannt; auch geben diese in Verwaltungs- wie in anderen Berufen, bei der Wahl für einen verantwortungsvollen Posten, dem im praktischen Leben selbstgeschulten Kopf sogar den Vorzug vor dem »college-bred fellow«, weil sie bei ersterem größere Selbständigkeit und Schärfe des Urteils vermuten und gewöhnlich finden.

Josef Dietzgen hat seinen »ungeneigten Leser« Mehring schon in der Vorrede zum »Wesen der menschlichen Kopfarbeit« vorgeahnt, wo er darauf hinweist, daß »der nächste Vorwurf, den er antizipiert, Mangel an Gelehrsamkeit ist, der sich mehr noch indirekt zwischen den Zeilen, als in dem Werkchen selbst direkt verrät«. Weil Dietzgen nach Art des Gläserschleifers Spinoza selbst den Mund nicht vollnimmt von seiner Gelehrsamkeit und Belesenheit, so muß es ihm an »reellen Kenntnissen« fehlen, scheint unser Mehring zu folgern, und solcher Mangel ist sehr schlimm, denn hat Engels nicht gesagt: »Zu einer dialektischen und zugleich materialistischen Auffassung der Natur gehört Bekanntschaft mit der Mathematik und der Naturwissenschaft«! Daß Dietzgen während seines mehr als 40jährigen fleißigen Studiums auch in naturwissenschaftlichen Disziplinen, so weit als nötig für sein Spezialfach ebenfalls »stückweise, sprungweise, sporadisch« sich umgesehen haben könnte und tatsächlich umgesehen hat, wie ich weiß und wie zahlreiche Belegstellen in seinen Schriften erhärten, welche die Zustimmung von Fachleuten gefunden haben, kümmert Mehring nicht, weil es ihm hier darauf ankommt, Dietzgen zu diskreditieren. Engels' und Marx' Gelehrsamkeit in allen Ehren! Deshalb darf aber doch gesagt werden, daß Dietzgen sich nicht weniger ernst und erfolgreich um die Erweiterung und Vertiefung seines Wissens gekümmert hat wie Marx und Engels. In ähnlich herabwürdigender Weise gefällt sich Mehring, wenn er die naturwissenschaftlichen Kenntnisse Langes mit denen Dietzgens vergleicht. Mehrings Malheur jedoch ist, daß Dietzgen an keiner Stelle behauptet hat, von naturwissenschaftlichen Details mehr zu wissen als Lange oder Engels. Ja, ich bin sicher, daß er dieserhalb befragt bereitwillig Lange und Engels den Vorrang gegönnt hätte. Ob übrigens zu einer dialektischen und zugleich materialistischen Auffassung der Natur auch eine umfassende Bekanntschaft mit der Mathematik notwendig gehört, wie Engels meint, bezweifle ich schon aus dem

Grunde, weil die Mathematik, ohne eine objektiv-kontrollierbare Erkenntniskritik ebenso eine undialektische Wissenschaft bleibt wie die formale Logik, die allerdings beide trotzdem von der bürgerlichen Zunftwissenschaft als die grundlegenden Disziplinen betrachtet werden. Jedoch eine eingehende Bekanntschaft, wenn auch nicht mit den Details, so doch mit den Hauptresultaten der engeren Naturwissenschaft ist sicherlich unumgänglich für eine materialistische Dialektik, welche auf der Höhe der Zeit stehen will. Und solche Bekanntschaft dürfen wir für Josef Dietzgen vindizieren.

Unser Kritiker meint, — soweit ich seine mehrdeutigen Sätze im Zusammenhang reimen kann —, als eine »gewisse Konfusion« Dietzgen aufmutzen zu können, daß dieser »gelegentlich die Naturwissenschaft allein für eine Wissenschaft erklärt«, und diese Meinung entsteht bei Mehring, weil er seinen Lesern nicht zu sagen weiß, daß Dietzgen solche Erklärung erst dann gab, nachdem er durch eine überzeugende Erkenntniskritik den Geist als eine ebensolche empirische Naturerscheinung wie jedes andere Naturstück nachgewiesen und damit auch die sogenannten Geisteswissenschaften in Naturwissenschaften verwandelt hatte, so daß füglich und ohne Mißverständnis alle Wissenschaft zur Naturwissenschaft wird. Da hat der Naturwissenschafter, Genosse Dr. Pannekoek, seinen Dietzgen doch etwas besser begriffen als Mehring. Pannekoek schreibt in seinem Vorwort zum »Wesen der menschlichen Kopfarbeit« diesbezüglich:

»Das Verdienst Dietzgens besteht darin, daß er die Philosophie zur Naturwissenschaft gemacht hat, so wie Marx es mit der Geschichte tat. — — — Als Erkenntnislehre sind die von ihm (Dietzgen) entwickelten Ansichten nicht allein die philosophische Basis des historischen Materialismus, sondern in gleichem Maße die aller anderen Wissenschaften. Aus der ausführlichen Kritik, die er an naturwissenschaftlichen Schriften namhafter Gelehrter ausübte, geht hervor, daß Dietzgen diese Bedeutung seines Werkes gut gefühlt hat; wie aber wohl zu erwarten war, drang die Stimme eines sozialistischen Handwerkers nicht bis in die akademischen Hörsäle durch. Erst viel später begannen unter Naturforschern gleichartige Ansichten aufzutauchen; und erst jetzt hat sich unter den vornehmsten Theoretikern der Naturkunde die Auffassung Bahn gebrochen, daß Erklären nichts anderes bedeutet, als auf möglichst einfache und vollständige Weise die Vorgänge in der Natur zu beschreiben.« (Vergl. »Das Acquisit der Philosophie«, 2. Aufl. 103.)

V.

(Siehe Mehring, S. 728.)

Bei Dietzgen sollen seine ungewöhnlich gründlichen Nachweise für die Brücke zwischen Geist und Bein, zwischen geistiger

und namentlich ökonomischer Entwicklung »leere Worte geblieben sein«!

Dies ist auch wieder eine unglaublich leichtfertige Behauptung, die sich leicht durch hundert und mehr überzeugende Stellen aus Dietzgens Werken widerlegen läßt, wenn dazu nach dem vorliegenden Buche und der Schrift Roland-Holsts noch Veranlassung gegeben wäre. Indes, eine Stelle wollen wir trotzdem anführen, schon um zu zeigen, wie wenig fair Mehring sich an die darin erwähnte erste Pflicht eines ernsten Kritikers gehalten hat: »Wie die Reformation von den faktischen Verhältnissen des 16. Jahrhunderts, wie die Erfindung des elektrischen Telegraphen, so ist die Ergründung der Theorie unserer menschlichen Kopfarbeit von den faktischen Verhältnissen des 19. Jahrhunderts bedingt. Insofern ist der Inhalt dieser kleinen Schrift kein individuelles Produkt, sondern ein geschichtliches Gewächs. Ich fühle mich dabei — mit Verlaub für die mystische Phrase — nur als ein Organ der Idee. Mir gehört die Darstellung, in Betreff deren ich hiemit um freundliche Nachsicht bitte. Ich bitte den Leser, seine stillen oder lauten Einreden nicht gegen die mangelhafte Form, nicht gegen das zu richten, was ich derart sage, sondern gegen das, was ich sagen will: ich bitte, micht nicht geflissentlich im Buchstaben zu mißverstehen, sondern im Geiste, im allgemeinen das Verständnis suchen zu wollen. Sollte es mir nicht gelungen sein, die Idee mit Erfolg zu entwickeln, sollte auch deshalb meine Stimme auf unserem überfüllten Büchermarkt ersticken müssen, wird doch die Sache, des bin ich sicher, einen talentvolleren Vertreter finden.« (Vorrede zum »Wesen der menschlichen Kopfarbeit«.)

Ehe ich daran gehe, die nun folgenden Haupteinwände Mehrings als Unterstellungen und als ein Produkt seiner logischen Verständnislosigkeit aufzuzeigen, möchte ich zur weiteren Klärung unseres Standpunktes einige Stellen aus einem Briefe vorausschicken, den ich im Februar dieses Jahres einer »orthodoxen« Marxistin schrieb, welche sich ernstlich mit Josef Dietzgens Philosophie befaßt:

»So wenig wie meinen Freunden paßt mir Ihre Gegenüberstellung des genialen Marx mit dem talentvollen Dietzgen. Dabei lehne ich natürlich die Beantwortung der Frage, wer von beiden der größere Denker und originellere Forscher gewesen, in dem Sinne Josef Dietzgens ab, der einmal schrieb: »Du kennst doch die Eselei, welche fragt, ob Goethe oder Schiller, Shakespeare oder Byron der größere Dichter sei und wirst mir nicht zumuten, daß ich Hegel über Kant oder Kant über Hegel erheben wollte. Es sind eben zwei Zähne am wälzenden Rad der Geschichte; wenn da der zweite zermalmt, was der erste zerbissen hat, erklärt

sich das natürlich durch die Reihenfolge.« Nur bin ich schon im Interesse einer wirksamen Propaganda für die neue Denklehre überzeugt, daß Josef Dietzgen als origineller, pfadfindender Denker nicht unter sondern neben Marx gehört; ferner, daß er auf dem Spezialgebiet der dialektischen Erkenntniswissenschaft mehr geleistet hat und daher konsequenter ist als Marx und Engels. Gewiß neidlos erkannte Dietzgen die ungewöhnlich große Gelehrsamkeit und den genialen Scharfblick des Hauptbegründers der modernen sozialistischen Theorie an. Jedoch verkehrt wäre es, aus Dietzgens unverhohlener Bewunderung für Marx zu schließen, daß er deshalb des eigenen selbständigen Beitrags zur Grundlegung des wissenschaftlichen Sozialismus sich weniger bewußt gewesen wäre. Wie Dietzgen selbst dankbar hervorhebt, hat Marx ihn durch seine dialektisch-materialistische Lehre von der sozialen Entwicklung, auch genannt »materialistische Geschichtsauffassung« und durch seine hiervon ausgehende Analyse der politischen Ökonomie sehr wesentlich gefördert. Mehr jedoch verdankt Dietzgen Marx nicht. Ich wiederhole: die marxistische Geschichtsauffassung zuerst ausführlich erkenntniskritisch begründet und dazu die entsprechende dialektisch-materialistische Weltanschauung grundlegend gezimmert zu haben, ist nicht das Verdienst von Marx und Engels, sondern die spezielle historische Leistung von Dietzgen. Das muß immer wieder deutlich betont und aufgewiesen werden, solange die meisten Marxisten kein Verständnis für diese, den Marxismus ergänzende, vertiefende und erweiternde Leistung Dietzgens haben und sie daher auch nicht für die Theorie und Praxis der Arbeiterbewegung zu nutzen wissen. Leider gehört zu diesen Marxisten auch der verdienstvollste heutige Marx-Schüler und -Fortbildner, unser Lehrer Kautsky. Kautsky ist die Erkenntniswissenschaft so sekundär für die sozialdemokratische Partei, daß er für deren Klarheit und Einheitlichkeit als ganz belanglos erklärt, mit welcher Erkenntniskritik man den Marxschen Satz begründet: »daß nicht das Bewußtsein der Menschen ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein ihr Bewußtsein bestimmt.« (Siehe Kautskys Brief im Wiener »Kampf« vom 1. Juli 1909.)

Und derselbe Kautsky, der sonst so vorsichtig ist, daß nicht irgend eine Entgleisung des Temperamentes und der Augenblicksstimmung von Marx-Engels veröffentlicht werde (z. B. weiß ich, wie sorgfältig aus der Korrespondenz von Marx-Engels mit Sorge derartige Entgleisungen im Urteil ausgemerzt wurden, welche sozialistische, namentlich deutsche Parteiführer engmarxistischer Observanz trafen), nahm keinen Anstoß daran, einen Brief von Marx an Kugelmann zu veröffentlichen, worin ersterer Dietzgens »Wesen der menschlichen Kopfarbeit«, von welchem ihm nur ein Bruchstück vorlag, eine »gewisse Konfusion« und »allzu häufige Wiederholungen« vorwirft. Ob Marx ein solches, natürlich von Engmarxisten wie Mehring und Plechanow heute nachgebetetes Urteil über Dietzgens Werk, dessen Grundgedanken übrigens schon in dem bekannten 1867er Brief Dietzgens an Marx formuliert wurden, vor der Öffentlichkeit vertreten hätte, bezweifle ich sehr. Vielmehr ist das Gegenteil bekannt, indem Marx in 1872, also nach Erscheinen des »Wesens« und nach jenem Urteil an Kugelmann, Dietzgen öffentlich »unseren Philosophen« nannte und auch dessen historisch-ökonomischer Einsicht im 1873er Vorwort zum »Kapital« rühmend gedachte.

Wenn Dietzgen in seinen Aufsätzen so häufig auf Marx gleiche Philosophie sich beruft, so geschah dies zum Teil — wie ich aus seinem eigenen Munde weiß — aus »diplomatischen« Gründen, weil seine Arbeiten ohne solche Berufung, und bei der allgemeinen Verständnislosigkeit unter den führenden Marxjüngern

für die Bedeutung einer wissenschaftlichen Erkenntnislehre und Weltanschauung, sonst in der sozialistischen Presse keine Aufnahme gefunden hätten. Wie klagte Dietzgen noch in seinem Briefe aus 1881 (Erkenntnis und Wahrheit, S. 36): »Sage Sorge, daß mich jetzt die Logik stark in Anspruch nimmt; er solle mir selbst oder durch Dich seine Meinung sagen, ob er die Sache der Mühe wert hält. Habe ja keinen Menschen, welchem dergleichen verständlich ist, und der mich etwas animieren könnte. Wunder, daß man da den Mut behält, dergleichen zu verrichten!«

Und wie häufig mußte Dietzgen seine philosophischen Beiträge für die Parteipresse unterbrechen, weil führende Genossen deren Bedeutung für die Klärung und Einheitlichkeit der Arbeiterbewegung nicht einsahen! Marx und Engels sind die einzigen aus der Zeit von 1867—1902 gewesen, die Dietzgens Leistungen einigermaßen zu würdigen verstanden, wiewohl auch sie sich niemals tiefer damit befaßt haben. Was in dieser Periode von anderen über Dietzgens Philosophie geschrieben wurde, ist meist oberflächlich. Gern dagegen brauchte man unter den Marxisten den Hinweis auf diese Philosophie als Lückenbüßer für eine Phrase über die Geisteskraft, die im Proletariat schlummert. Als solcher müßigen Spielerei die Spitze abgebrochen wurde durch den Nachweis, daß Dietzgen seiner sozialen Stellung gemäß kein Proletarier, sondern vielmehr, wie auch Marx und Engels, ein Kleinbürger war, blieb Dietzgen ein »toter Hund«, bis es in diesem Jahrzehnt gelang, das Interesse größerer Kreise für eine angemessenere Wertung seiner Lebensarbeit zu wecken. Untermann hat nach meiner Meinung gründlichst nachgewiesen, daß Dietzgen in dem Spezialfach der Erkenntnistheorie und Universaldialektik Selbständiges geleistet hat, was über das von früheren Denkern Erreichte hinausgeht, und ferner, daß Feuerbach und Marx ihn nur insofern gefördert, als ersterer er ihn mit einer wissenschaftlichen Analyse der Religion und letzterer mit einer solchen der gesellschaftlichen Entwicklung bekannt machte. Diese beiden Analysen basieren auf der Erkenntnis des Zusammenhanges von Geist und Körper, Denken und Sein, ohne daß ihre Bearbeiter das Spezialproblem der Erkenntnis in der Form einer Denklehre ausführlich behandelt, oder wissenschaftlich bis zum absoluten Zusammenhang nachgewiesen, oder zur erkenntniskritisch begründeten Weltanschauung, dem dialektischen Naturmonismus entwickelt haben, wie dies seitens Dietzgen in mehr als vierzigjähriger Arbeit geschehen. Wenn Mehring und ähnliche Engmarxisten anderer Meinung sind, so beweisen sie damit lediglich ihren völligen Mangel an Verständnis für die Bedeutung einer logischen Dialektik. Ohne den Genossen Mehring dem Kritiker Matthew Arnold gleichstellen zu wollen, namentlich weil letzterer ein größeres Maß von Selbstkritik wie Mehring besitzt, dürfte die folgende Anekdote aus dem Berliner »Vorwärts« vom 29. Dezember 1909 die grundverkehrte Schätzung Mehrings in Bezug auf das Verhältnis von Feuerbach und Marx zu Dietzgen an der Parellele des Verhältnisses von Lukrez zu Darwin gemäß Arnold — etwas illustrieren: »Der hervorragende englische Geologe Professor Judd erzählte in einem Ende November 1909 gehaltenen Vortrage über Geologie und Entwicklung ein hübsches Erlebnis, das an eine Begegnung mit dem berühmten Kritiker Matthew Arnold anknüpft. Dieser sagte einmal halb scherzhaft zu ihm: »Ich verstehe gar nicht, was Ihr gelehrten Leute so viel Gerede über Darwin macht, das hat doch alles schon im alten Lukretius gestanden.« Professor Judd antwortete darauf: »Ja, Lukretius hat das erraten, was Darwin bewiesen hat.« Darauf Arnold mit verstelltem Ernst: »O, aber das zeigt nur, ein wie viel

größerer Mann Lukretius war, wenn er unmittelbar eine Wahrheit ahnen konnte, während Darwin ein Leben voll Arbeit damit verbrachte, um ihrer habhaft zu werden.«

Kehren wir nunmehr zu Mehrings Kritik zurück.

VI.

(Siehe Mehring, S. 728.)

Nach dem Vorgange Plechanows, welcher in seinem Artikel Dietzgens »Briefe über Logik« außerordentlich arm im Vergleich mit der »Logik« Hegels findet, sucht Mehring ebenfalls dort nach Belegstellen für die logische Armut Dietzgens, um überall und namentlich aber beim ersten Beispiel aus Dietzgen seine eigene Denklücke und Unlogik eklatant bloßzustellen, wie wir gleich beweisen wollen.

Dietzgen stimmt Feuerbach zu, wenn dieser meint, ein geistreicher Schriftsteller müsse Geist auch beim Leser voraussetzen, aber er weist auch an anderer Stelle darauf hin, daß das, was er vortrage, selbst »auf den höchsten Höhen der Wissenschaft« eine noch wenig er- und bekannte Sache sei, weshalb er genötigt sei, die Hauptpunkte seiner neuen Lehre durch mannigfache Wiederholung in ihrer Bedeutung und Vielseitigkeit dem Verständnis des Lesers näherzubringen. Nun glaubt aber Dietzgen an der von Mehring kritisierten Stelle im 19. Brief über Logik (2. Aufl., S. 208 u. 209), die Wiederholung der Grundsätze seiner konsequenten, weil universellen dialektisch-materialistischen Forschungsmethode weglassen zu dürfen, zumal da er diese Methode auf jeder Seite seiner Schriften durch Anwendung veranschaulicht. Auch durfte Dietzgen annehmen, daß jeder, der nur diesen einzigen Brief aufmerksam im Zusammenhang liest, unmöglich darin eine Spur »gewisser Konfusion« durch Zurückgehen auf die Idealisten Descartes und Spinoza oder auf den metaphysisch befangenen Feuerbach finden konnte, sofern ihn große Voreingenommenheit nicht blind gemacht. Indes, wie Mehring uns hier unfreiwillig zeigt, ist seitens Dietzgens dem Scharfsinn und der Fairheit eines Engmarxisten zu viel zugetraut worden, trotz der »zu häufigen Wiederholungen« des Arbeiterphilosophen!

Bringen wir zunächst die betreffende Stelle bei Dietzgen in extenso:

»Ist nun dieser liebe Weltgott (lies: der natürliche, absolute Universalzusammenhang, E. D.) ein bloßer Begriff? Nein, er ist die Wahrheit und das Leben! und es ist höchst interessant zu bemerken, wie der sogenannte (von mir gesperrt E. D.) »ontologische Beweis vom Dasein Gottes« ganz korrekt auf die Welt-

wahrheit paßt, die ich mir erlaube im Tabernakel der Logik aufzustellen. Dem gelehrten Anselm von Canterbury wird dieser Beweis ursprünglich zugeschrieben. Wie dem sei, gewiß ist, daß Descartes und Spinoza ihn mit ihren berühmten Namen unterstützen. Sie halten dafür, daß dem »vollkommensten Wesen« das Dasein notwendig zukomme, weil es sonst eben das vollkommenste Wesen nicht sein könne.

»So sah ich wohl ein«, sagte Descartes im vierten Abschnitt »Über die Methode zu denken«, »daß bei Annahme eines Dreiecks seine drei Winkel zwei Rechten gleich sein mußten; aber nichts überzeugte mich von dem Dasein eines solchen Dreiecks, während ich bei der Vorstellung, die ich von dem vollkommenen Wesen (lies: falls hier die Vorstellung von dem Dietzgenschen natürlichen Universalzusammenhang substituiert wird. E. D.) hatte, fand, daß das Dasein mit ihm ebenso verknüpft war, wie bei der Vorstellung des Dreiecks die Gleichheit seiner drei Winkel mit zwei Rechten . . . . Folglich ist es mindestens ebenso gewiß wie irgend ein geometrischer Beweis es nur sein kann, daß Gott (lies: der absolute natürliche Universalzusammenhang, E. D.) als dieses vollkommene Wesen ist oder besteht.«

Diese Argumentation scheint mir so klar wie Sonnenlicht und muß Dich vollständigst überzeugen — nicht vom Dasein überschwenglicher Götzen, aber doch von der Wahrheit des absolut vollkommenen Weltwesens . . . . . Nun schließlich noch einige Worte zur Entschuldigung, daß ich das Weltganze und den Begriff des Weltganzen fortwährend konfundiere. Ich spreche vielfältig vom Begriff der Sache wie von der Sache selbst. Aber sieh her! Fragst Du nicht auch beim Porträt eines Unbekannten: Wer ist das? und verwechselst also das Konterfei mit der Person, ohne Anstoß und Mißverständnis? Wie das Porträt zur dargestellten Person, so verhält sich der Begriff zur Sache. Diese Bemerkung ist dann auch gegen den Widerpart, gegen die schlechte Logik gerichtet, welche nur die Trennung von Begriff und Sache, von Vernunft und ihren Gegenständen kennt, ohne die Formalität solcher Trennung einzusehen, ohne die Einheit aller Welt, die erbauliche, allerhöchste Wahrheit und Wahrheit des Allerhöchsten zu würdigen.«

Mir scheint schon aus dieser Stelle »so klar wie Sonnenlicht« hervorzugehen, daß Dietzgen sich offenbar auf das ontologische Argument von Descartes und Spinoza beruft nur insofern, als diese Denker zwar einsahen, daß die Erfassung und Feststellung der Wirklichkeit des Absoluten, welches bei ihnen ‚Gott' oder ‚Substanz' heißt, das Hauptpostulat der Logik ist; daß sie aber insofern irrten, als sie unbewußt und vermeintlich überzeugend das Dasein eines »vollkommensten Wesens« aus seinem bloßen Begriff herleiteten, indem sie das sinnlich-wirkliche Dasein ihrer Einbildung oder des reinen Begriffs ‚Gott' oder ‚Substanz' aus der bloßen Vorstellung schlußfolgerten, statt zu erkennen, daß das Dasein eines vollkommensten Wesens nicht allein aus seinem Begriff bewiesen werden kann, sondern daß außer dem Bilde oder Begriffe auch die betreffende Sache selbst erfahrungsmäßig gegeben sein muß, ehe wir von dessen Dasein wissenschaftlich überzeugt werden.

Worauf Dietzgen an dieser Stelle offenbar hinweist, ist, daß den großen Denkern Descartes und Spinoza bei ihrem ontologischen Beweis für das Dasein Gottes unbewußt und daher dunkel zu grunde liegt das Wahre des natürlichen Universums, dessen Dasein wir beweiskräftig als das Absolute und Vollkommenste und als organischen Zusammenhang seiner unzähligen Teile nicht nur im Begriffe, sondern zugleich auch bewußt in der Sinnlichkeit besitzen und fortschreitend immer besser erfahren.

Gemäß Dietzgens dialektisch-materialistischer Erkenntniskritik ist eine wissenschaftliche Wahrheit nur eine solche, deren Dasein mir und anderen mit Geist und Sinn offenbar und kontrollierbar wird. Eine solche Wahrheit an erster und letzter Stelle ist für uns der absolute, natürliche Universalzusammenhang, nicht aber ein bloß geistiger, imaginär-wirklicher ‚Gott', wie die reinen Idealisten oder Religiösen uns zwar glauben machen wollen, aber wissenschaftlich nicht beweisen können.

Dietzgen will an dieser Stelle unverkennbar sagen, daß das ontologische Argument von Descartes, sobald es mit sinnigem Geist angewandt wird, auf den »lieben Weltgott« oder natürlichen Universalzusammenhang, das Dasein dieses und nicht dasjenige des vermeintlich rein begrifflichen ‚Gottes' und auch nicht das Dasein des Feuerbachschen denkenden Menschen als höchstes Wesen »vollständigst überzeugend« entpuppt. Hinter den Begriffen ‚Gott' oder ‚Substanz' von Descartes und Spinoza steckt eben erkenntniskritisch-notwendig, jedoch diesen Denkern noch unklar, die wahrhaftig wirkliche Sache des Universums.

Dietzgen negiert durch seine Erkenntniskritik das ontologische Argument weit gründlicher als Kant und Marx (vergleiche Untermanns »Marxismus und Logik«, S. 359 ff. und 539 ff.), indem er es zugleich dialektisch oder »aufgehoben« konserviert. Dadurch, daß Dietzgen die Art des Daseins und der Wesenseinheit von Denken und Sein zuerst so nachgewiesen hat, daß sie objektiv-kontrollierbar festgestellt sind, verwandelte er, mitsammt der spekulativen Philosophie, auch die Religion in eine Wissenschaft. Kurz: Dietzgen »vernichtete« die spekulative Religion und Philosophie, indem er einen wissenschaftlichen Ersatz für sie entdeckte, in welchem diese »Betschwestern« aufgehoben enthalten sind. Wie Mehring zugesteht, haben Marx und Engels gegenüber der Ergründung des Absoluten sich nur agnostisch oder skeptisch verhalten. Aus diesem Grunde, in Ermangelung einer positiven Gewißheit über unser

Verhältnis zum Absoluten, mußte notwendig ein metaphysischer Rest ihrer Denkmethode und Weltanschauung verbleiben, der sich durch Unlogik in ihrer Theorie und Praxis vielfach bemerkbar machte, wie Untermann in diesem Buche an ihnen und ihren engeren Schülern eingehend nachgewiesen. Es ist klar: solange die erkenntniskritisch-dialektische Erfassung des Universalzusammenhanges fehlt, solange mangelt den betreffenden Forschern bei Feststellung relativer Zusammenhänge immer noch der letzte Zusammenhang, ohne den offensichtlich genug eine konsequente Logik und Dialektik unmöglich sind.

VII.

(Siehe Mehring, S. 729.)

Mehring behauptet, daß Dietzgen hier »sich rundweg für einen Spinozisten erklärt«. Wir brauchen nur das Zitat Mehrings aus dem 10. Brief über Logik (2. Aufl., S. 160), durch die nächstfolgenden zwei Sätze zu vervollständigen, um zu sehen, daß seine Behauptung unwahr ist:

»Wenn man sie (Geist und Natur) einander entgegensetzt, verhalten sie sich wie Fleisch und Fisch, welches letztere nach Lazar Geiger von afrikanischen Stämmen ganz trefflich »Wasserfleisch« genannt wird. Demnach sind Geist und Natur, wie Fisch und Fleisch, von verschiedener und doch einer Art.«

Unser verehrter Genosse macht sich seine Kritik gar zu leicht. Hier genügt ihm die bloße Anwendung des spinozistischen Wortes »Substanz« durch Josef Dietzgen, um diesen zu einem selbsterklärten Spinozisten zu stempeln und auf solche bequeme Weise gegen Dietzgen das Stigma einer »gewissen Konfusion« zu begründen. Die tatsächliche Ähnlichkeit zwischen Spinoza und Dietzgen, abgesehen von ihrem gleich anspruchslosen und aufrichtigen Charakter, gründet sich lediglich darauf, daß, wie bei letzterem das natürliche Universum, so bei ersterem die Substanz unendlich, einzig, absolut alles seiend, der Träger aller Dinge, das immanente Prinzip alles Geschehens ist. Aber, und hier kommt der große Unterschied zwischen beiden: bei Spinoza heißt bekanntlich Substanz so viel wie Gott, von dem uns nur zwei Attribute zugänglich sind: Denken und Ausdehnung, von welchem jedes durch sich allein gedacht werden muß, so daß nach Spinoza immer noch dualistisch und unlogisch zwei grundverschiedene Daseinsarten parallel laufen ohne Einheit innerhalb der einzigen Substanz.

Hören wir aber auch noch, wie Dietzgen selbst mit Spinoza sich auseinandersetzt im II. Abschnitt seiner »Streifzüge«, S. 17 und

18, die Mehring doch gelesen hat. Nachdem er dort Spinoza historisch gewürdigt, fährt Dietzgen fort:

»Nur in etwas, und zwar in etwas sehr wesentlichem mußte die nachfolgende Philosophie (ließ hier und an ähnlichen Stellen, was aus Bescheidenheit weggelassen: Josef Dietzgens philosophisches Acquisit statt die nachfolgende Philosophie. E. D.) den Spinoza korrigieren. Nach Spinoza hat die unendliche Substanz zwei Attribute: sie ist unendlich ausgedehnt und denkt unendlich. Denken und Ausdehnung sind die zwei spinozistischen Attribute der absoluten Substanz. Das ist gefehlt, namentlich das absolute Denken hat nichts für sich. Auch mit der absoluten Ausdehnung ist wenig gesagt. Die Welt oder das Absolute oder die Natur oder das Universum oder wie man sonst das Ding der Dinge, das Einzige und Unendliche noch nennen will, dehnt sich endlos aus, im Raume und in der Zeit; aber dennoch ist jedes Räumchen des Raumes und jedes Stückchen der Zeit wie auch jedes andere Ding, was darin enthalten, ein individuelles, veränderliches, vergängliches, beschränktes Ding und macht das Denken von dieser Beschränktheit und Endlichkeit keine Ausnahme.

Unsere heutige Wissenschaft vom Denken und vom Gedanken geht über die spinozistische an Klarheit und Bestimmtheit weit hinaus. Wir wissen nunmehr, daß das Denken oder Bewußtsein kein mysteriöser Behälter der Wahrheit ist, vielmehr seiner wahren Natur nach keine andere Natur besitzt wie die natürliche, woran alle Dinge partizipieren, die ebenso trivial ist als mysteriös, und wohl ein unendliches Objekt der Forschung, aber doch nicht unendlicher sein will als jeder andere besondere Stoff und jede andere Kraft.

Was Spinoza die unendliche Substanz nannte, was wir das Universum oder absolute Wahrheit nennen, ist mit den endlichen Erscheinungen, mit den relativen Wahrheiten, die im Universum uns begegnen, so identisch, wie der Wald mit seinen Bäumen identisch ist oder wie überhaupt die Gattung mit ihren Arten. Das Relative und Absolute liegt nicht so überschwenglich weit auseinander, wie das unkultivierte Unendlichkeitsgefühl, das sich Religion nennt, dem Menschen vorgemalt hat.

Auch die Forschung, die sich spekulative Philosophie genannt hat, war religiös befangen (wie ja auch die spinozistische Philosophie E. D.) und war aus der Unkenntnis hervorgegangen, welche das relative Verhältnis des menschlichen Geistes zur absoluten Wahrheit verkannte. Die Forschung, welche sich um ein klares Bild vom erkennenden Geist bemühte, war nicht nur ursprünglich, sondern bis auf unsere letzten klassischen Philosophen in der Überschwenglichkeit befangen, sie verkennt, daß alles Relative, auch das denkende Erkenntnisvermögen des Menschen im Absoluten genau so enthalten ist — ich wiederhole den Vergleich — wie die Bäume im Walde; sie verkennt die Quintessenz aller Logik: daß nämlich ausnahmslos alle Spezialitäten in einer Gattung und alle Gattungen in einer Generalgattung, im Universum enthalten sind, welches letztere die absolute Wahrheit ist.

Die Philosophie hat wie die Religion in dem Glauben an eine überschwengliche absolute Wahrheit gelebt. Die Auflösung des Problems liegt in der Erkenntnis, daß die absolute nichts weiter ist als die generalisierte Wahrheit, daß diese nicht im Geiste wohnt, dort wenigstens nicht mehr zu Hause ist als anderswo, sondern im Objekt des Geistes, welches wir mit dem Generalnamen »Universum« bezeichnen.«

Ich denke, das genügt, um unseres Kritikers Verwechslung von Dietzgen mit Spinoza als eine »gewisse Konfusion« im Kopfe unseres akademisch gebildeten Genossen Franz Mehring festzustellen.

VIII.

(Siehe Mehring, S. 729.)

Inwiefern »verkündet Dietzgen den griechischen Philosophen Protagoras als seinen Mann«, wie Mehring zum Beweise einer »gewissen Konfusion« anführt? Er sagt im 10. Brief über Logik (2. Aufl., S. 158):

»Ich huldige der Sentenz des Protagoras: Der (selbstverständlich ergänze in Gedanken aus dem Vorhergehenden: als Werkzeug des Universalzusammenhanges sich bewußte. E. D.) Mensch ist das Maß aller Dinge. Wer nach einem anderen Maße greift, ergreift ein unmenschliches, überschwengliches Maß.« Um auch beim flüchtigen Leser jedes Mißverständnis über diesen Ausspruch Dietzgens auszuschließen, hatte ich an dieser Stelle aufmerksam gemacht auf den 22. Brief, worin Dietzgen weiter ausführt:

»Der Mensch ist nicht so sehr das Maß aller Dinge, als vielmehr sein mehr oder minder großer und intimer Zusammenhang das Maß aller Menschlichkeit ist . . . . . .

Und nun kommt die Moral von der Geschichte. Die Menschenvernunft, das Spezialobjekt der logischen Forschung, partizipiert am Generalwesen; sie ist kein Wesen für sich; als isoliertes Wesen ist sie durchaus nichtig und unvermögend, irgend eine Erkenntnis zu produzieren. Nur im Zusammenhang, nicht nur mit dem materiellen Gehirn, sondern mit dem Universum überhaupt ist der Intellekt lebens- und arbeitsfähig. Nicht das Gehirn denkt, sondern der ganze Mensch gehört dazu; und nicht nur der Mensch, sondern der Universalzusammenhang ist zum Denken erfordert. Die Vernunft offenbart keine Wahrheit. Die Wahrheiten, welche sich uns mittels der Vernunft offenbaren, sind Offenbarungen des Generalwesens, des Absoluten.

Wenn Du derart von der Vernunft denkst, dann, mein Sohn, denkst Du vernünftig von der Welt, denkst weltweise, logisch und kunstgerecht.«

Es ist auch nicht wahr, wie Mehring behauptet, daß Dietzgen die Sophisten »ganz nach hergebrachter Manier, trotz Grote und Hegel, als frivole Verächter der Forschung und Wahrheit anklagt.« Vielmehr ist es Dietzgens originelle Manier, in dem von Mehring angezogenen 12. Brief über Logik ganz unzweideutig zu sagen, daß die Sophisten sein Vorwurf insofern hauptsächlich trifft, weil sie in agnostisch-skeptischer Manier und frivol von der Erforschung des Absoluten, der höchsten Wahrheit, absahen und sich ähnlich genügsam und halbherzig wie die engeren Marxisten

mit der Ermittlung von relativen Zusammenhängen zufrieden gaben. In diesem unverkennbaren Sinne für jeden, der ihn ohne große Voreingenommenheit liest, schreibt Dietzgen in demselben 12. Brief, S. 168:

»Wenn der ein Atheist ist, der leugnet, daß die Vollkommenheit in irgend einem einzelnen zu finden sei, dann bin ich ein Atheist, und wenn unter gottgläubig der Glaube an das »allervollkommenste Wesen« zu verstehen ist, mit dem nicht nur Theologen, sondern auch Cartesius und Spinoza sich viel zu tun gemacht, dann gehöre ich unter die echten Kinder Gottes. Der mit erhabenen Gefühlen und hochtrabenden Worten betriebene Unfug hat viele Herzen mit Ekel erfüllt, so daß sie salbungsvolle Reden nicht mehr hören mögen. Was nach Religion riecht, ist schon verhaßt. Indessen muß ich Dir versichern, daß wir den Götzendienst nie los werden, ohne das Allerhöchste, ohne Vernunft und Wahrheit — figürlich zu reden — in höchsteigener Person klar erkannt zu haben. — — — — Dagegen verstritten und bestritten die Sophisten alles und jedes; sie setzten frivol sich über alle Wahrheit und Forschung hinweg (das heißt doch wohl klar genug in diesem Zusammenhang: über alle Wahrheitsforschung nach dem Allerhöchsten oder Absoluten. E. D.). Dieselbe Frivolität steift sich heute auf Kant, der, gefangen im Banne seiner Zeit, die Wahrheit in die unerforschliche Welt rückte und unsere wahre Welt »Welt der Erscheinung« genannt hat. Dem gegenüber lehrt dann unsere Logik, daß die weltlichen Erscheinungen alle ohne Ausnahme Stücke der einen echten Wahrheit sind, und die stückweise Forschung (mit dem absoluten Universalzusammenhang bewußt vor Augen, so sagt sich der anfmerksame Leser selbst, namentlich, wenn ihm der Autor schon »allzu häufig« seine Hauptgedanken wiederholt hat. E. D.) die rechte Kunst der Erkenntnis ist. Die Lehre der Sophisten, daß sich alles be- und verstreiten läßt, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der unserigen, welche besagt, daß das All die Wahrheit und alle Teile wahre Stücke, also Rauch und Nebel, Verstand und Phantasie, Erträumtes und Reales, Subjekt und Objekt, wahrhaftige Einteilungen der Welt — nicht die Wahrheit und doch wahr sind. Es ist deshalb angezeigt, auf den Unterschied der sophistischen und logischen Denkweise aufmerksam zu machen. Die Zeitgenossen des Sokrates leben heute noch; sie dozieren für Gott und glauben an nichts, während uns die Wahrheit, die alltägliche, nackte, nüchterne, heilig ist.

IX.

(Siehe Mehring, S. 729.)

Die Mehringsche kritische Auslese aus den »Briefen über Logik« ist nunmehr beendet. Sein letzter Trumpf ist nur zur Hälfte diesen und zur anderen dem Vorwort zum »Acquisit« entnommen:

»Ein viertes Mal sagt Dietzgen, daß die Kreuzzeitungsleute Gerlach, Leo und Stahl denen er nachrühmt, daß sie ihm neben Feuerbach und Marx »auf die Strümpfe geholfen« hätten, »in der Wolle gefärbte Hegelianer« gewesen seien. Dabei war Gerlach ein feudaler Romantiker, dem Hegel, wenn überhaupt ein Begriff, so jedenfalls ein höchst feindseliger Begriff war; Stahl hat freilich eine gewisse Spiegelfechterei mit der Hegelei getrieben, aber nur um die feudalen Ausbeutungs-

methoden philosophisch zu verklären, und Leo schwärmte so heiß für die Hegelsche Philosophie, daß er die »Hegelingen« an den deutschen Universitäten dem Disziplinarrichter und dem Staatsanwalt empfahl.«

Damit sich der Leser selbst überzeuge, daß es für Dietzgen in dem betreffenden Zusammenhange offenbar weniger auf die Personen Stahl, Gerlach und Leo ankommt, als vielmehr auf den begründeten Hinweis, daß die äußerste Rechte — einerlei ob mit oder ohne Spiegelfechterei — ebenso wie die äußerste Linke an Hegel eine Zeitlang angeknüpft hat, zitiere ich die bezüglichen Stellen:

»Was heißt politische Freiheit? Wo ist ihr Anfang, wo ihr Ende? Wo und wie gelangst du über diese Frage zu einer positiven zweifellosen Erkenntnis? In den Mittelparteien, bei den »Konstitutionellen« sowohl als den bürgerlichen »Demokraten«, war damals (1848) des Haders kein Ende. Da war nichts zu wollen. Da war, wie im Protestantismus, jedes beliebige Subjekt ein unverbesserlicher Ausleger von Gottes Wort.

Eine Ahnung jedoch, daß so etwas wie eine substantielle Basis auch für die Freiheit existiere, wehte mir aus den Zeitungen der Extremen, aus der Neuen Preußischen »Für Gott, König und Vaterland«, und aus der Neuen Rheinischen, dem »Organ der Demokratie«, entgegen.

In den nachfolgenden Jahren der Reaktion fand ich in meinem Dorfleben die Muße, dieser Witterung nachzuspüren. Einerseits waren es die Gerlach, Stahl und Leo, andererseits Marx und Engels, welche mir auf die Strümpfe halfen.

Wie weit in ihren Konsequenzen die Kommunisten und Kreuzzeitungsleute auch auseinandergingen, fühlte und las ich doch zwischen den Zeilen, daß beide extreme Parteien für ihre Forderungen eine fundamentale Prämisse besaßen, von der sie ausgingen. Sie hatten beide einen Anfang und ein Ende; sie wußten, was sie wollten; und das ließ auf eine gemeinsame Philosophie schließen. — — —

Und wie Stahl für den interessierten Glauben der Junker, so sprach für die ungläubigen Revolutionäre der Philosoph Feuerbach. Beide waren insoweit Doppelgänger oder vielmehr Triogänger des »Kommunistischen Manifestes«, als die Freiheit fürder keine nebelhafte Phantasmagorie, sondern ein Wesen mit Fleisch und Blut sein sollte.

Als ich das erlebte, dämmerte mir, wie der von der Philosophie akquirierte Begriff, diesmal der Freiheitsbegriff, folgendermaßen beschaffen sei: die Freiheit ist dennoch eine abstrakte Idee. Um sie zu verwirklichen, muß dieselbe eine konkrete, spezielle Form annehmen.« (Vorrede zum »Acquisit«.)

»Hegel hat recht: Nicht nur die Menschen, »alles ist vernünftig«. Allerdings lassen sich mit solchen Maximen die verrottetsten Zustände verteidigen. So besitzt denn auch der große Logiker den bösen Ruf, kein Volksphilosoph, sondern ein königlich preußischer Staatslogiker gewesen zu sein. Ich will ihn nicht anschwärzen und nicht reinwaschen, will auch nicht verkennen, daß er die große Sache der Logik in einer trüben mystischen Verklausulierung hat sitzen lassen. Dennoch ist anzuerkennen, daß auch die bösesten Vorurteile, die widersinnigsten Sitten, Rechte und Institutionen ihre vernünftige Begründung in der Zeit und in den Umständen finden, wo sie entstanden sind. Solcher Erkenntnis folgt dann auf dem Fuße die

weitere, daß auch umgekehrt die allervernünftigsten Dinge vom Rade der Zeit zerquetscht, faul und unvernünftig werden. »Das Gute« ist eben keine besondere Institution, sondern ist zu finden im Zusammenhang aller Welt. Nur das Absolute ist eben absolut gut. Und so sind denn auch nicht nur die konservativen Redakteure der Berliner Kreuzzeitung, die Stahl, Leo, Gerlach, sondern auch die revolutionären Verfasser des »Kommunistischen Manifestes« in der Wolle gefärbte Hegelianer.« (Briefe über Logik, 2. Aufl., S. 220/221.)

Mehring läßt also hier den Hauptgesichtspunkt unberücksichtigt, um sich über Nebensächliches aufzuhalten. Sehr treffend schreibt mir ein Dietzgenianer diesbezüglich:

»Besonders komisch wirkt die Stelle in Mehrings Artikel, wo er aus Dietzgens Hinweis auf die Stahl, Gerlach und Leo herauszulesen sucht, Dein Vater habe aus der Theorie dieser Denker das Material geholt, welches ihm »auf die Strümpfe« geholfen habe. Damit will Mehring beweisen, wie wenig Dein Vater vom historischen Materialismus begriffen habe. Jeder unbefangene Leser würde die von Mehring zitierte Stelle aus der Vorrede zum »Acquisit« dahin verstehen, wie Josef Dietzgen von den Stahl, Gerlach und Leo gelernt hat, nämlich nicht von dem, was sie wußten, sondern von dem, was sie nicht wußten, von ihren Widersprüchen und Heucheleien, nicht aber von ihrer Wissenschaft. Dieser Teil des Mehringschen Artikels grenzt ans — —!«

Die Politiker Stahl, Gerlach und Leo stimmten dem Hegelschen Ausspruch »alles was ist, ist vernünftig, weil es ist« bereitwillig zu, solange er konservativ ausgelegt wurde, nämlich: alles ist auch unter fortdauernder Junkerherrschaft vernünftig; sie wurden jedoch Anti-Hegelianer, sowie derselbe Ausspruch die dialektisch-revolutionäre Auslegung erfuhr: aber alles bleibt nicht vernünftig, ohne daß es sich den veränderten Umständen anpaßt, welche keine Fortdauer der Junkerherrschaft zulassen. Gewiß nehme ich keine mala fides beim Genossen Mehring an, wohl aber konstatiere ich seine Leichtfertigkeit und Verständnislosigkeit auch in diesem Falle. Zugegeben, daß Dietzgens Bezeichnung der Stahl, Gerlach und Leo als in der Wolle gefärbte Hegelianer »historisch ungenau« ist, daß Stahl nur Spiegelfechterei mit der Hegelei trieb, daß Gerlach ein feudaler Romantiker und Gegner Hegels war, und daß Leo die Hegelei nach 1830 bekämpfte, so berechtigte dies Mehring nach meiner Meinung immer noch nicht zu dem hämischen Ausfall gegen Dietzgen: »Marx hat die »Briefe über Logik« nicht mehr erlebt, aber sie bestätigen seine Ansicht, daß in Dietzgens Philosophie eine »gewisse Konfusion« herrsche.« Auch hätte ein Historiker wie Mehring erwägen dürfen, daß z. B. Leo als Burschenschafter ein Republikaner und Revoluzzer, ferner bis zu seinem dreißigsten Jahre ein Anhänger Hegels war, dessen Dialektik er

in seiner italienischen Geschichte anwandte, und daß Leo erst dann zum Hegel-Gegner und Reaktionär sans phrase wurde. (Vergl. Paul Krägelin über Heinrich Leo in Lamprechts Beiträgen zur Kultur- und Universalgeschichte, 1908.)

X.

(Siehe Mehring, S. 730.)

Ebenfalls verkehrt und irreführend ist Mehrings Behauptung, daß der Dietzgenismus deutsche Radikale und Revisionisten in einer höheren Einheit zu versöhnen beansprucht, sintemal ja diese in einer solchen bereits schon »versöhnt« sind, z. B. als Universalstücke, Organismen, Wirbeltiere, Menschen, Kaukasier, Europäer, Deutsche, Reichsbürger, Sozialisten und proletarische Klassenkämpfer. Worauf Mehring hier anspielt, lautet tatsächlich etwas anders, nämlich klar und bündig, wenn mich meine eigenen Worte nicht täuschen:

»Als bloßes Ornament bei müßigem Gerede und Geschreibsel hat Dietzgen lange genug herhalten müssen. Entweder er nutzt uns, unter anderem auch die feindlichen Brüder der Orthodoxen und Revisionisten in der Internationale, unbeschadet ewiger und für den Fortschritt notwendiger Differenzen zwischen ihnen, in der Hauptsache zu einheitlicherem Vorgehen gegen den gemeinsamen Feind zu vereinen und dazu neue Waffen zu schmieden, oder man vergeude keine Zeit, indem man bei Dietzgen sucht, was bei Marx besser und gründlicher zu finden.« (Neue Zeit, 26. Jahrg., Bd. 2, S. 652.)

Wer sich zu unterrichten wünscht, wie die Dietzgenianer die »Versöhnung« zwischen Orthodoxen und Revisionisten sich denken, der lese die bezüglichen überzeugenden Ausführungen im 8. Kapitel des II. Teiles dieses Buches.

Soweit die übrige Polemik Mehrings durch Untermann nicht schon überreichlich widerlegt wurde, besteht sie nach meiner Ansicht aus feuilletonistischer Pyrotechnik, in welcher Kunst Mehring unstreitig Meister ist. Zu solchem belletristischen Feuerwerk gehören die Anwürfe: 1. daß »Dietzgens spätere Schriften überhaupt nur Wiederholungen seiner ersten Schrift waren«, vielleicht weil der Arbeiterphilosoph in seiner Vorrede zum »Acquisit« sagt: »Fernere Studien über das generelle Erkenntnisvermögen haben meine spezielle Erkenntnis weiter gefördert, so daß ich nun, anstatt einer wiederholten Auflage meiner früheren Schrift, den alten Wein in einen neuen Schlauch füllte«; 2. daß er »nicht Dietzgen bekämpfe, sondern den Dietzgenismus, der den historischen Materialismus ergänzen will, aber ihn nur verwirren kann«, wiewohl Mehring haupt-

sächlich Dietzgen angreift; 3. daß er meine Wenigkeit mit dem Ehrentitel »des Hauptkämpen des Dietzgenismus« schmückt, nachdem Untermann sich um diese Ehrung schon durch seine Schrift »Dialektisches« verdient gemacht hatte. Gerade weil Mehring ein Virtuose des Wortes ist, der präzis zu schreiben versteht, wo er sein Material beherrscht, deshalb halten wir die Zwei- und Mehrdeutigkeit seiner Anwürfe gegen Josef Dietzgen und den Dietzgenismus für ein Produkt von Verständnislosigkeit und nicht für eine Mache, sei es zur Vertuschung von schwachen Argumenten, oder zur bequemeren Ausstreuung von giftigen Unterstellungen, oder zur Deckung des Rückzugs, zumal, nachdem er den Stoßseufzer veröffentlicht hat: »Das Problem Dietzgen wächst sich immer mehr zum schleierhaftesten aller Probleme aus.« Mir scheint, in diesem Buche wird das Problem Dietzgen so entschleiert, daß es nunmehr auch für Mehring keine Rätsel mehr birgt. Jedenfalls aber werden darin gründlichst entschleiert als kostbare Blüte engmarxistischer Orthodoxie die Schlußworte Mehrings, worin er im Namen Dietzgens den Dietzgenismus ins Land wünscht, wo der Pfeffer wächst.

Juli 1910.

HB
501
M5U6

Untermann, Ernest
Die logischen mangel des engeren Marxismus

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 05 08 06 001 8